حسين الخشن

الولد غير الشرعي في الإسلام

دراسة نقدية في التراث الفقهي والروائي والكلامي



الانتشار العربي

الولد غير الشرعي في الإسلام

دراسة نقديّة في

التراث الفقهي والروائي والكلامي

الولد غير الشرعي في الإسلام

دراسة نقديّة في
التراث الفقهي والروائي والكلامي

حسين الخشن

المحتويات

الباب الثاني:
الولد غير الشرعي في الرؤية العقدية

الملاحق

المقدمة

إننا ومن موقع إيماننا بأنَّ الإسلام لا يريد في قوانينه وتشريعاته كلّها إلَّا خير الإنسان والإنسانية، وأنّه ليس لديه أحكام ظالمة أو جزافية، نرى لزاماً علينا أن نتحلى بالجرأة على طرح الأسئلة الإشكاليّة، والإجابة عليها بطريقة موضوعية تعتمد على الدليل والبرهان، ولا تكتفي بالتبريرات الفارغة والمغلفة بالعبارات الإنشائية الطنّانة.

ومن أهم الإشكاليات التي تواجه الفكر الإسلامي: رؤيته إزاء حقوق الإنسان، والتي يتخذ منها البعض مدخلاً كبيراً للطعن في التشريع الإسلامي، بسبب نظرته إلى بعض الشرائح الاجتماعية، والتي يراها البعض نظرة قاسية. وعلى رأس هذه الشرائح تأتي المرأة، والمواطنون غير المسلمين في الدولة الإسلامية، والأطفال غير الشرعيين [1] إلى غير ذلك من الشرائح.

وفيما يتصل بالشريحة الأخيرة، أعني الأولاد غير الشرعيين، فإنّ ما يلاحظه المتابع للموقف الديني أنّ ثمة رؤية متشددة إزاءها تعكسها طائفة من الروايات التي تتضمن موقفاً قاسياً منها، ولو أضيف إليها أقوال جمع كبير من الفقهاء في هذا المجال فسوف يعطي ذلك انطباعاً بأنَّ ثمة تمييزاً عنصرياً وظلماً فاحشاً يمارس تجاه هذه الفئة من الناس.

والحقيقة أنّ إشكاليّة الولد غير الشرعي ينبغي بحثها على مستويين:

الأول: المستوى العقدي، لجهة الموقف من صحّة اعتقاد الولد غير الشرعي وقبول إسلامه، فهل يحكم بإسلامه، أم إنه محكوم بالكفر كما يرى البعض، استناداً إلى بعض المرويات، وكيف نفهم ذلك مع أنّه متولد من أبوين مسلمين، وقد ينطق بالشهادتين بعد بلوغه ويأتي بالفرائض والواجبات؟!

ومن جهة أخرى، وفي النطاق العقدي نفسه، تواجهنا بعض الآراء التي تحرمه من

---

(1) هذا البحث كنا قد قاربناه في كتابين: الأول: كتاب هل الجنة للمسلمين وحدهم؟ وذلك من الزاوية العقدية، وما يتّصل بمصير الولد غير الشرعي الأخروي، والثاني: كتاب: حقوق الطفل في الإسلام وذلك من زاوية الحديث عن حق الولد غير الشرعي في نسب أبويه، وفي هذا الكتاب سوف نتناول الموضوع من الزاويتين العقدية والفقهية، بترتيب مختلف وبشكل موسع.

نعيم الجنة! لأنها طاهرة ولا يدخلها من ليس طاهراً، والسؤال: لمَ لا يدخل الولد غير الشرعي الجنة إن كان مؤمناً وعمل صالحاً، وكيف ينسجم ذلك مع عدل الله تعالى؟!

الثاني: المستوى التشريعي، لجهة ما قد يبدو من تمييز تشريعي ضدّه، بالقياس إلى الولد الشرعي، حيث تواجهنا العديد من الفتاوى التي تنتقص من حقوقه، وتميّز بينه وبين الولد الشرعي في الكثير من الأحكام؟!

هذه الأسئلة وغيرها سوف نسعى جاهدين للإجابة عليها في ثنايا هذه الدراسة، لأنّها مثار طعن كبير من بعض الناس، حيث يجاهر الكثيرون بأنّ النظرة الإسلامية العقدية أو الفقهيّة للأولاد غير الشرعيين هي نظرة قاسية وظالمة، وأنّ هذه الشريحة إنّما تدان على ما لا ذنب لها فيه، فقد أذنب أبواه وتابا، فأعادت التوبة إليهما اعتبارهما فلم ينتقص من حقوقهما شيء، وأما هو، فمع أنّه لا دخل له فيما فعل أبواه، بيد أنّه تحمل وزر ذلك من خلال الانتقاص من حقوقه.

وعلينا الاعتراف أنّ الصورة العامة التي يقدمها الخطاب الديني عن هذه الشريحة هي صورة قاتمة، فلو تجاوزنا النظرة العقديّة التي تنظر إليهم باعتبارهم كفرة حتى لو نطقوا بالشهادتين، وأنهم لا يدخلون الجنة ولو آمنوا وعملوا الصالحات، لأنّ الجنة طاهرة مطهرة وقد أُعدت لمن طهر مولده، أقول: لو تجاوزنا هذه الرؤية العقديّة بسبب تراجع القول بها بل وشذوذه، فإنّ ذلك لن يدفع الإشكال، لأن الخطاب الفقهي قد أصدر جملة من الفتاوى القاسية ضدهم، وهذه الفتاوى منتشرة في غالب الأبواب الفقهية ومعظمها قد تبناه مشهور الفقهاء، وهي تنصّ على إسقاط أهلية الولد غير الشرعي القانونية (عدم قبول شهادته)، وإسقاط أهليته الدينية (لا تصح الصلاة خلفه)، وإسقاط أهليته الاجتماعيّة (ليس كفؤاً في الزواج) وتقطع صلته العائلية والأسرية بأبويه (لا نسب له)، وتقطع صلته الميراثية بينه وبينهما، ويُحرم من الزكاة، ولا تتم مساواته بغيره في النفس (لا يقتل به الآخر، ديته أقل من العشر بالقياس إلى دية غيره) إنّ هذه الفتاوى كلّها أسست لقناعة لديه ولدى الآخرين مفادها أنّ إنسانيته تنتقص بقرار ديني، وكأنه يعاقب على عمل لا ذنب له فيه! وهذا الأمر له تداعيات خطيرة، منها:

أولاً: على صورة الدين، وهذا ما هو حاصل بالفعل، لقد كتب بعض [1] الناقدين للفكر الديني، مقالاً تحت عنوان «مغضوب عليهم من الله بلا ذنب اقترفوه!»، يهاجم فيه الأديان، ويقول: «إذا وجدنا هذه ممارسة مجتمعيّة لا أساس ولا أثر ديني لها لكنّا حاربناها ولكن أن نجد

---

(1) هو توماس برنابا، انظر: http://ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=360897&ac=2

أن المحرض على كراهية أبناء الزنا هو الله نفسه... فهذا شيء بغيض ويثير الغيظ والاشمئزاز!!! ما الذي اقترفه الطفل البريء ليُحكم عليه بالنفي والكره والاستحقار طوال حياته»، ثم ينقل النص التوراتي، حول أن ابن الزنا لا يدخل في جماعة الرب حتى الجيل العاشر [1].

وطبيعي أن الباحث المذكور لم ينقل نصاً من القرآن الكريم يدين ابن الزنا، لأنّه لا وجود لنصٍّ من هذا القبيل، فالقرآن لم يتطرق إلى قضيّة الولد غير الشرعي إطلاقاً، وهذه من النقاط اللافتة والمهمة، وما ورد عند المسلمين بشأن ابن الزنا إنما ورد في الروايات، والتي يحمل الكثير منها طابعاً يخالف نصوص القرآن الكريم وروحه، كما سيأتي، ما دفع بعضهم إلى حد القول: «لو ألحد أحدهم بسبب هذه الروايات والأفكار فلا ألومه البتة، لما فيها من ظلم وإجحاف ومسخ للفطرة الإنسانية والعدالة الاجتماعية» [2].

ثانياً: على نفسيّة الأولاد غير الشرعيين، وتداعيات ذلك ستطال المجتمع برمته، حيث إنّ هذا التمييز ضد هذه الشريحة سيجعل منهم فئة مهمشة، منبوذة معزولة اجتماعياً، تحاصرها نظرات الريبة وهمزات العيون ولمزات الألسن، ويلاحقهم نسب خبيث، بما يدفعهم إلى الانتحار أو يؤدي أو يسهم في وأدهم وأداً معنوياً ونفسياً، ومن المرجح - وبحسب طبيعة الأمور - أن يتحول هؤلاء - بفعل هذه الرؤية السوداوية - إلى أشخاص بعيدين عن الدين وتملؤهم الأحقاد وتعتمل في صدورهم الكراهة لغيرهم، وأن يعملوا عن قصد أو بدونه على إشاعة الفاحشة والرذيلة في المجتمع، وأن يكونوا مرتعاً خصباً للجريمة والاعتداء على الآخرين.

ولهذا كلّه كان لزاماً علينا، وفي سياق بحوثنا في فقه الحقوق، أن ندرس هذا الموروث الروائي والفقهي دراسة نقدية تضعه على مشرحة البحث العلمي، لنتوثق من مدى حيازته على شروط الحجيّة وامتلاكه مستنداً شرعياً مقنعاً يمثّل حجة علينا - بصرف النظر عن اجتهاد السلف الذي هو حجة عليهم فقط - تلزمنا برفع اليد عن المبادئ الإسلامية الكليّة الهادفة إلى تحقيق العدالة والمساواة، وبتخصيص القواعد الشرعيّة العامة التي تشمل الولد غير الشرعي بإطلاقاتها، فضلاً عن مدى انسجامه مع روح الشريعة الإسلامية الغراء التي كرمت الإنسان لإنسانيته دون دخل أي اعتبار آخر، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [3]، والتي جعلت التفاضل بين الناس وتكريم بعضهم على بعض على أساس التقوى وليس

(1) **العهد القديم**، سفر التثنية، الإصحاح الثالث والعشرون.

(2) من مقال بعنوان: «أبناء الزنا لا يدخلون الجنة لأنهم رسبوا في امتحان الله!»، وهو منشور على الشبكة العنكبوتية: انظر: **http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=566730&r=0**

(3) سورة الإسراء، الآية 7.

النسب، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

وحرصاً على أن تكون الدراسة مستوعبة وجامعة في هذا المجال، فإننا سوف نتطرّق إلى كلّ الفتاوى الواردة في الكتب الفقهية المتصلة بالولد غير الشرعي، حتى لو كان بعضها شاذاً ومرفوضاً.

وبحثنا هذا سوف يكون على النحو التالي:

الباب الأول: الولد غير الشرعي في النظرة الفقهية.

وهذا الباب يضم المحاور التالية:

المحور الأول: وهو مخصص لتعريف الولد غير الشرعي وتمييزه عن الولد الشرعي، مع دراسة لظاهرة الولادات غير الشرعية، وأسبابها وآثارها.

المحور الثاني: ويدور الحديث فيه عن مثبتات النسب، لمعرفة وسائل إثبات النسب الشرعي والآخر غير الشرعي.

المحور الثالث: وهو معدٌّ لتأصيل القواعد الفقهية الناظمة لفقه الولد غير الشرعي ورصدها ودراستها.

المحور الرابع: والأخير في هذا الباب، وهو أوسع المحاور، نعكف فيه على دراسة الفتاوى الفقهية المختصة بالولد غير الشرعي، دراسة فقهية معمقة.

الباب الثاني: الولد غير الشرعي في التصور العقدي.

وهذا الباب ـ كسابقه ـ يتألّف من أربعة محاور:

المحور الأول: صحة إسلام الولد غير الشرعي.

المحور الثاني: بغضه لأهل البيت عليهم السلام.

المحور الثالث: مصيره الأخروي.

المحور الرابع: هل يمكن أن ينال الولد غير الشرعي مقام النبوة؟

ونحن إنما أخرنا البحث العقدي إلى الباب الثاني من الكتاب، مع أنّ حقه التقديم، وذلك لأكثر من سبب، أكتفي بالإشارة إلى سببين منها:

---

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

الأول: أنّ دراستنا في الأساس هي دراسة فقهيّة، ولكنْ حيث إنّ ثمّة تداخلاً كبيراً بين الفقه والعقيدة في مقامنا هذا ـ كما في غيره ـ لاعتماد الكثير من الاستدلالات الفقهية الآتية على تصورات عقدية، كان لا بدّ أن نطلّ على دراسة النظرة الكلامية والعقدية للولد غير الشرعي، والتي كان لها تأثير ثقيل في بعض الجوانب على النظرة الفقهية إليه.

الثاني: أن البحث العقدي على أهميته قد تضمّن بعض الأفكار الشاذة والتي لم يعد هناك قائل بها، من قبيل الحكم بكفر الولد غير الشرعي، أو القول بحرمانه من النعيم، ولذا آثرنا تأخير ذلك، ليكون البحث في بداياته منصبّاً على الآراء التي لا تزال سائدة إلى اليوم في النظرة إليه، وهي الآراء الفقهية التي سنضعها على مشرحة البحث العلمي في الباب الأول.

وفي ختام هذه الدراسات أدرجنا ـ كما هي العادة ـ بعض الملاحق، منها بحثان رجاليان، وبحثان آخران يتصلان بدلالة بعض الألفاظ التي كثر ورودها في الأخبار على الكراهة أو الحرمة، أما البحثان الرجاليان، فهما:

1. في وثاقة محمد بن عبيد وصحة رواياته عن يونس.

2. حول وثاقة عبد الرحمن بن حماد.

وأما البحثان الآخران فهما:

1. عبارة «لا يصلح» ودلالتها على الحرمة أو الكراهة.

2. الكراهة في الأخبار.

والله ولي التوفيق

حسين أحمد الخشن

5 جمادي الأولى 1440هـ

الباب الأول:
الولد غير الشرعي في النظرة الفقهية

المحور الأول: الولادة غير الشرعية، تعريفها، أسبابها، وآثارها.
المحور الثاني: مثبتات النسب الشرعي والآخر غير الشرعي.
المحور الثالث: القواعد الفقهيّة الناظمة لفقه الولد غير الشرعي.
المحور الرابع: دراسة الفتاوى الفقهية المتصلة بالولد غير الشرعي.

المحور الأوّل

الولادة غير الشرعية:

تعريفها، أسبابها، وآثارها

ثمّة سؤال ملحٌ يفرض نفسه علينا، وهو: من هو الولد غير الشرعي؟ وما هو المقياس في كون الولد شرعياً أو غير شرعي؟

لماذا استخدام مصطلح الولد غير الشرعي؟

في مستهل الكلام أرى من المناسب أن أنبّه إلى أنّي قد اخترت في عنوان هذه الدراسة وفي الكثير من عناوينها وفصولها مصطلح الولد غير الشرعي، بدل مصطلح ولد الزنا، لأنّ المصطلح الأخير هو بدون شك ذو وقع ثقيل على الأسماع، والتداول به مزعج ومؤذٍ لمن تولد بطريقة غير شرعيّة، بينما المصطلح الذي اخترناه يبقى أقل وطأة، وسنذكر لاحقاً أنه لا يجوز مناداته بابن الزنا أو نحوه، لأن هذا سبٌ وشتيمة، على أنّ الإسلام لم يتعبدنا بضرورة اعتماد ألفاظ خاصة أو مصطلحات بعينها في هذا المقام، وهذا لا يعني أننا نريد تخطئة ما فعله الفقهاء في استخدامهم لمصطلح «ابن الزنا»، لأنهم لم يستخدموه بغرض الذم أو القدح أو التعيير، بل كان استخداماً أكاديمياً صرفاً.

بالعودة إلى تعريف الولد غير الشرعي، أقول: قد لا نجد في النصوص تحديداً مباشراً وصريحاً للولد غير الشرعي، ولكن يمكن أن يستفاد ذلك من مجموعة النصوص الواردة في ابن الزنا وابن الشبهة واللقيط.

ويمكن اختصار القول في تعريف الولادة الشرعية وغير الشرعية: بأنّه ليس كل ولد يتمخض عن مقاربة محرمة بين الرجل والمرأة فهو ولد غير شرعي، فلو قارب الرجل زوجته في حالة الإحرام أو الحيض[1] وفرض أنّها أنجبت ولداً فلا يكون ولداً غير شرعي. وإنما الولد غير الشرعي هو الطفل الناتج عن مقاربة حقيقية (فلا يكفي التلقيح الصناعي مثلاً) ومتعمدة، مع علمهما بالتحريم (فلا يدخل ولد الشبهة) بين الرجل والمرأة الأجنبيين اللذين لا تربطهما علاقة شرعية أكانت عقداً أو ما يقوم مقامه.

وفيما يلي تفصيل الكلام في هذا التعريف.

---

(1) مجامعة الحمل للحيض محل كلام ونقاش بين الفقهاء، وأما بحسب أهل الخبرة من الأطباء، فوقوعها نادرٌ جداً.

1. صور وأنحاء الولادة وما هو شرعي أو غير شرعي منها

ثمة صورٌ متعددة لولادة الطفل، بعضها يجعل منه ولداً شرعياً وبعضها الآخر يجعله غير شرعي، وإليك تفصيل هذه الصور:

الصورة الأولى: العلاقة الشرعيّة

وذلك بأن تحصل علاقة شرعية بين الرجل والمرأة، أكانت مبنيّة على عقد دائم أو منقطع، ثمّ ينشأ عنها ولادة طفل، ذكراً أو أنثى، مع كونه قد تولد في المدة الممكنة للولاّدة، بحيث لا يكون ذلك دون أقل مدة الحمل ولا يتجاوز أقصاها، ولا شكّ في هذه الصورة، وأنّ الولد المذكور هو ولد شرعي، وتثبت البنوَّة النسَبيّة بينه وبين والديه وأقربائهما، ما لم يقم دليل قطعي على انتفاء نسبه عنهما، وسيأتي توضيح ذلك. ويرى الفقهاء أنّ من أشكال العلاقة التي يكون الولد الناتج عنها ولداً شرعياً هي حالة ملك اليمين، وحيث إنّ لنا موقفاً رافضاً[1] لإعادة فتح وتفعيل باب الرقية الذي كان معمولاً به في الماضي، فلا نرى موجباً للحديث عن هذه الصورة من العلاقة.

الصورة الثانية: علاقة الشبهة

أن يكون الولد نتيجة علاقة شبهة، وهي العلاقة التي يعتقد الرجل والمرأة شرعيّتها مع عدم كونها كذلك واقعاً، والشبهة على نحوين:

أ ـ شبهة عقد، ما لو تزوَّج امرأة باعتقادهما أنّها خليَّة وأولدها ثم بانت متزوجة، أو تبيّن أن العقد باطل لسبب من الأسباب.

ب ـ شبهة فعل، كما لو قارب امرأة دون عقد بينهما معتقدين أنّهما زوجان، فبان الاشتباه، بعد حملها منه، فإنّ الولد الذي ينتج عن هذه العلاقة هو ولد شبهة.

وابن الشبهة على التقديرين هو ولد شرعي أو بحكمه، ونسبه صحيح إلى أبيه وأُمّه، ولا يجري عليه شيء من أحكام الولد غير الشرعي بإجماع الفقهاء، والوجه في ذلك أنه مع انتفاء الزنا، ترتفع آثاره، من الحد وخباثة المولد وغيرها.

وبناءً عليه، فهو ليس صنفاً ثالثاً يتميّز بأحكام خاصة عن الولد الشرعي وعن ابن الزنا، بل إنّ أحكام الولد الشرعي تجري عليه بأجمعها.

الشبهة من طرف واحد

هذا إذا تحققت الشبهة من الطرفين، ولكن ماذا لو تحققت من طرف دون آخر، فهل

---

(1) لدينا دراسة حول هذا الموضوع نأمل التوفيق لنشرها في القريب العاجل.

يحكم بكونه ولد شبهة أو هو ابن زنا؟ أو يفرق بين ما لو كان الزاني هو الأب فيحكم بكونه ابن زنا بخلاف ما لو كان هو الأم، فلا يحكم بكونه غير شرعي؟

الذي يظهر من الفقيه الإمامي الشيخ محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (1137هـ) أنه ليس ابن زنا وينسب ذلك إلى الأصحاب، يقول: «(والحدّ يسقط مع وطء الشبهة) كسائر الحدود تسقط بالشبهات (وتجب العدّة) للواطئ بشبهة (وإن كانت المرأة عالمة، ويلحق به) لا بها (الولد، وتحدّ المرأة، ولا مهر) لها (مع علمها بالتحريم) كلّ ذلك بالنصّ والإجماع. وإن انعكس الأمر بأن كان عالماً وهي جاهلة، لحق بها الولد دونه، وحدّ دونها، ولها المهر، ولا عدّة عليها، وإن لم يكن الولد ولد زنا كما نصّ عليه الأصحاب»[1].

ولكن المسألة تحتاج إلى بحث وتحقيق، فقد تطرح في المقام وجوه عدة:

الوجه الأول: المدار على الأب

أن يقال بأنّ الأساس والمدار في طهارة المولد أو خباثته هو الأب، أمّا المرأة فهي مجرد وعاء، فإذا كان الأب زانياً فالولد غير شرعي، وأمّا إذا كان الأب غير زانٍ ـ كما لو كان مشتبهاً مع علم المرأة بالحال وعدم اشتباهها ـ فلا يعدّ الولد ولداً غير شرعي. فالولد يتبع في هذا الأمر الأب، كما يتبعه في النسب والانتماء الأسري والعشائري، ويدلّ على ذلك معتبرة ثعلبة (ابن ميمون كما في الفقيه) وعبد الله بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يتزوج ولد [يراد بنت] الزنى ؟ قال: **لا بأس، إنما يكره ذلك مخافة العار، وإنّما الولد للصلب، وإنما المرأة وعاء**، قلت: الرجل يشتري خادماً ولد زنى فيطأها؟ قال: **لا بأس**»[2].

ولكنّ هذا الخبر قد اشتمل على مضمونٍ لا يمكن الالتزام به، وهو أنّ المرأة مجرد وعاء، بمعنى أنّه لا دخل لها في تكوين الولد، وهذا المعنى مرفوضٌ، وذلك:

أولاً: لأنّه منافٍ للحقيقة العلميّة التي تؤكد على تكوّن الولد من نطفة الرجل وبويضة المرأة، وأنها تشارك الرجل في تكوين الولد وفي نقل كافّة خصائصها الوراثية إليه.

ثانياً: وهو منافٍ للقرآن والسُّنة أيضاً، قال الشيخ يوسف البحراني (1186هـ): «قد عرفت بما قدمناه من دلالة الآيات والأخبار على أنّ الولد مخلوق من نطفتي الرجل والمرأة، والقول بأن المرأة وعاء محض، يعني ليس لها مدخل ولا شراكة في خلق الولد، مخالف

(1) **كشف اللثام**، ج8، ص157.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص477، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص429.

لظاهر القرآن والسنة المتفق عليها، وكل ما كان كذلك يجب طرحه بالأخبار المستفيضة عنهم عليهم السلام بأن ما خالف الكتاب والسنة يضرب به عرض الحائط»[1].

وقال الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر (1266هـ) إنه «من غرائب الكلام بعد ما عرفت من الأخبار المتضمنة لردّ عين هذه الدعوى من المخالفين، بل قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[2]، أي صلب الرجال وترائب المرأة، وقوله: ﴿نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾[3]، أي مختلطة من مائهما، كما في التفسير، فإنه تفسير للأمشاج، لا لقوله: ﴿نَبْتَلِيهِ﴾ أقوى شاهد على رده أيضاً، مضافاً إلى الأخبار الدالة على ذلك»[4].

وتعليقاً على هذه الكلمات أقول:

أولاً: منافاة الخبر المذكور للقرآن الكريم لا تخلو من تأمل، لأنّ تفسير الآية الأولى بما ذكره وإن كان معروفاً في التفسير[5]، بيد أنّه لا يخلو من إشكال، لبعد استظهاره من الآية مع وجود احتمال آخر، وهو وجه بل قول في التفسير، يرى أنّ الصلب والترائب يرجعان إلى المرأة نفسها، أو إلى الرجل نفسه[6]. وأمّا تفسير الآية الثانية بما ذكره فهو مرفوض، لأنّ الولد متكوّن من ماء الرجل وبويضة المرأة، لا من مائها، إذ لا ماء للمرأة يكون دخيلاً في تكون الولد، اللهم إلا أن يُدّعى أن النطفة أطلقت على البويضة من باب التغليب، وعلى ذلك تحمل التعابير كلّها التي تنص على أنّ الولد يتكون من نطفة الرجل والمرأة، فتأمل.

ثانياً: إن منافاة الخبر لسائر الأخبار صحيحة، إذ ثمة روايات تؤكد انتساب آل البيت إلى النبي (ص) مع أنّهم أولاد ابنته فاطمة عليها السلام، فلو كانت المرأة مجرد وعاء لما نُسبوا إليها ولا إلى أبيها. ففي الخبر حول حوار الإمام الكاظم عليه السلام مع هارون الرشيد، قال له هارون: «لم جوزتم للعامة والخاصة أن ينسبوكم إلى رسول الله (ص) ويقولون لكم: يا بني رسول الله (ص) وأنتم بنو علي، وإنما ينسب المرء إلى أبيه، وفاطمة إنّما هي وعاء، والنبي (ص) جدكم من قبل أمكم ؟ فقلت: **يا أمير المؤمنين: لو أنّ النبي (ص) نُشِرَ فخطب**

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج12، ص418.
(2) سورة الطارق، الآية 7.
(3) سورة الإنسان، الآية 2.
(4) **جواهر الكلام**، ج16، ص100.
(5) انظر: **التبيان في تفسير القرآن**، ج10، ص324، وقال الطبرسي: «صُلب الرَّجُلِ وتَرَائِب المرأَةِ، وهي عِظَامُ الصَّدْرِ»، **جوامع الجامع**، ج3، ص764، ونحوه ما في **الكشاف** للزمخشري، ج4، ص241، إلى غير ذلك من التفاسير.
(6) انظر: **تفسير الأمثل**، ج20، ص108.

إليك كريمتك هل كنت تجيبه ؟ فقال: سبحان الله ولمَ لا أجيبه؟ بل أفتخر على العرب والعجم وقريش بذلك. فقلت له: **لكنه (ص) لا يخطب إلي ولا أزوجه!** فقال: ولمَ؟ فقلت: **لأنه (ص) ولدني ولم يلدك**. فقال: أحسنت يا موسى...»[1]. ونحوه ما في خبر أبي الجارود عن الإمام الباقر عليه السلام[2].

هذا وتجدر الإشارة أنّ ثمة رأياً في باب ملكية الولد الرقيق، يجعل المدار على الأم، فلو فرض أنّه زنى عبد بأمة، وأنجبا ولداً، فهنا اختلف الفقهاء فيمن يكون مالك الولد هل هو مالك العبد أو مالك الأمة، أو هو مشترك بينهما؟

وقد ذهب السيد اليزدي (1337هـ) في العروة[3] إلى اشتراك مالكَي الأمة والعبد في ملكية هذا الولد، ولكنّ السيد الخوئي رفض ذلك وأصرّ على أنه ملك لمالك الأمة فقط، استناداً إلى أن الولد نتاج الأم، وأمّا الأب فينحصر دوره في اللقاح، ولكننا لا نوافق على رأيه[4].

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص80، ورواه المفيد في **الاختصاص**، ص56، والطبرسي في **الاحتجاج**، ج2، ص164.

(2) وروى الكليني عن عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ [لِي] أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام **يَا أَبَا الْجَارُودِ مَا يَقُولُونَ لَكُمْ فِي الْحَسَنِ والْحُسَيْنِ** عليهما السلام؟ قُلْتُ: يُنْكِرُونَ عَلَيْنَا أَنَّهُمَا ابْنَا رَسُولِ اللَّه (ص)! قَالَ: **فَأَيَّ شَيْءٍ احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ؟** قُلْتُ: احْتَجَجْنَا عَلَيْهِمْ بِقَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عليه السلام: ﴿**وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٨٤ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ**﴾ [الأنعام: 84 ـ 85] فَجَعَلَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مِنْ ذُرِّيَّةِ نُوحٍ عليه السلام. قَالَ: **فَأَيَّ شَيْءٍ قَالُوا لَكُمْ؟** قُلْتُ: قَالُوا: قَدْ يَكُونُ وَلَدُ الِابْنَةِ مِنَ الْوَلَدِ ولَا يَكُونُ مِنَ الصُّلْبِ، قَالَ: **فَأَيَّ شَيْءٍ احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ** قُلْتُ احْتَجَجْنَا عَلَيْهِمْ بِقَوْلِ اللَّه تَعَالَى لِرَسُولِه (ص): ﴿**فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ**﴾ [آل عمران: 61] قَالَ: **فَأَيَّ شَيْءٍ قَالُوا؟** قُلْتُ: قَالُوا: قَدْ يَكُونُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ أَبْنَاءُ رَجُلٍ وآخَرُ يَقُولُ أَبْنَاؤُنَا، قَالَ: فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: **يَا أَبَا الْجَارُودِ لأُعْطِيَنَّكَهَا مِنْ كِتَابِ اللَّه جَلَّ وتَعَالَى أَنَّهُمَا مِنْ صُلْبِ رَسُولِ اللَّه (ص) لَا يَرُدُّهَا إِلَّا الْكَافِرُ**، قُلْتُ: وأَيْنَ ذَلِكَ جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ قَالَ: **مِنْ حَيْثُ قَالَ اللَّه تَعَالَى**: ﴿ **حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ** ﴾ الآيَةَ إِلَى أَنِ انْتَهَى إِلَى قَوْلِه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿**وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ**﴾ [النساء: 23] **فَسَلْهُمْ يَا أَبَا الْجَارُودِ هَلْ كَانَ يَحِلُّ لِرَسُولِ اللَّه (ص) نِكَاحُ حَلِيلَتَيْهِمَا فَإِنْ قَالُوا نَعَمْ كَذَبُوا وفَجَرُوا وإِنْ قَالُوا لَا فَهُمَا ابْنَاه لِصُلْبِه**»، **الكافي**، ج8، ص318.، وقد وصفه المجلسي بالضعف، **مرآة العقول**، ج26، ص428.

(3) **العروة الوثقى**، ج5، ص569.

(4) قال: «المولود إنما هو نماء المرأة، والرجل لا يقوم إلاّ بدور اللقاح، كما هو الحال في سائر الحيوانات، حيث يعد المولود نتاجاً للأُنثى من دون أن يكون للذكر فيه نصيب إلّا قيامه بدور اللقاح. =

= وما يقال من أنّ الإنسان غير الحيوان، حيث إنّ النسب مقصود في الآدميين، فيلاحظ أب المولود بخلاف الحيوانات، مدفوعٌ، بأنه لا أثر لذلك، أعني ملاحظة النسب في كون النتاج نتاجاً للأُم. فإنّ لحاظ اللِّقاح لبعض الأغراض، لا يوجب انقلاب النتاج والنماء عن كونه نماءً لها خاصة إلى كونه نماءً مشتركاً لهما. على أنّ النسب مقصود في بعض الحيوانات كالخيول العربية وبعض أصناف البقر ومع ذلك فلا يخرج المولود عن كونه نتاجاً للأُم.

وبعبارة أخرى نقول: إنه سواء أقلنا بأنّ منشأ تولد المولود هو مني الأب خاصّة وأنّ الأُم لا تقوم إلَّا بدور المحل المناسب لتربيته وتطوره، أم قلنا إنه هو مني الأُم خاصة وإنّ الأب لا يقوم إلَّا بدور اللقاح، أم قلنا إنه هو المنيان معاً، فالولد لا يخرج عن كونه نتاجاً للأُم خاصة. وذلك فلأن المني ـ كما أنه ليس بمال ـ ليس بمملوك لأحد، إذ هو فضلة كسائر الفضلات، وليس هو كالحب المملوك حيث يتبعه الزرع في الملكية، فإنّ البون بينهما بعيد، فأحدهما مملوك والآخر فضلة غير مملوكة لأحد سواء فيه الحر والعبد.

ومن هنا فيكون النماء من نتاج الأُم، حيث إنها التي تربي، وبحسب الطبيعة التي خلقها الله تعالى والسر الذي أودعه فيها مني الزوج أو منيها أو منيهما معاً، وتطوي به المراحل حتى يخرج خلقاً آخر، فيكون تابعاً لها في الملكية حيث تكون رقاً، نظير ما هو الحال في سائر الحيوانات»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، ص64.

أقول: وكلامه محل تأمل من أكثر من جهة:

أولاً: إنّ الولد تكويناً هو حصيلة تلقيح حويمن الرجل ببويضة المرأة، والولد يحمل خصائص والديه، فهما مشتركان في تكوينه، فماء الرجل له دور في تكوين الجنين، وهذا لا يبدو أنه موضع تشكيك من السيد الخوئي، ولكنه مع ذلك يصرّ على أن الولد هو نماء المرأة، فهي تحتضنه وتربيه في رحمها وأحشائها إلى أن تضعه وترضعه بينما الرجل لا يقوم إلا بدور اللقاح، وتعليقنا على ذلك بأنّ ما ذكره ليس كافياً في جعل الولد نتاج المرأة وحدها، وكأنّ الأب أجنبي عنه، بحيث تنفى تبعيته له في الملكيّة. إنّ الولد بعض أبيه، كما هو بعض أمه، قال علي عليه السلام: لابنه الحسن عليه السلام: «**وَوَجَدْتُكَ بَعْضِي، بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي**»، انظر: **نهج البلاغة**، ج3، ص38. وأمّا قوله: «لا أثر للنسب في كون النتاج نتاجاً للأُم. فإنّ لحاظ اللِّقاح لبعض الأغراض، لا يوجب انقلاب النتاج والنماء عن كونه نماءً لها خاصة إلى كونه نماءً مشتركاً لهما»، فموضع تأمل، فلو لم يكن للنسب هذا الأثر في ذلك، فلماذا يجعل الشرع نسب الولد تابعاً لأبيه، ويكون هو من له الولاية عليه؟!

ثانياً: إنّ كون المني فضلة وليس مالاً ولا مملوكاً لأحد، هو غير تام، سواء أكان النظر إليه وهو في خصيتي الرجل أو ملقى خارجاً في أنبوب خاص يحفظه من التلف، أو قد تمّ قذفه في رحم الأنثى، لأنّ كونه فضلة ولا ماليّة له، متوقف على عدم إمكان الاستفادة منه، والحال أنّ الإفادة قائمة، فعندما يكون في الخصية فإنّه قابل للاستفادة منه بأخذه بطريقة أو بأخرى للاستيلاد منه، وهكذا لو كان قد ألقي في أنبوب خاص، وفي أيامنا يصار إلى تجميد مني الرجال والحيوانات لغرض التلقيح به فيما بعد، بصرف النظر عن شروط مشروعية التلقيح، فلو كان العبد المملوك له ذا خصائص معينة، فيمكن أن يصار إلى حفظ مائه لأجل الاستيلاد فيما بعد عسى أن تنتقل خصائصه الوراثية إلى أبنائه، والاستيلاد قد يكون بطريقة مشروعة كما لو فرض أنه زوّج من أمة عقد له سيده عليها. =

الوجه الثاني: أنه ابن زنا على كل تقدير

إنّ العرف يحكم بكونه ابن زنا، أياً كان الزاني من أبويه، تماماً كما لو كان أبواه معاً زانيين، فتشمله كل الأحكام التي موضوعها ابن الزنا.

واعتراضنا على ذلك:

أولاً: إنّه مع افتراض أنّ العرف هو المرجعيّة لتحديد مفهوم ابن الزنا ونظائره من المفاهيم التي ليس لها واقع تكويني[1] قد تصيبه النظرة العرفية وقد تخطئه، بيد أنّ وصفه بابن

= وإذا ثبتت المالية للمني، فيمكن القول بكونه مملوكاً لصاحب المني إذا كان أهلاً للملكية أو لمالك العبد، كما يملك الإنسان دمه وسائر أعضاء بدنه، وهذه الملكية إن لم نقل بكونها اعتبارية فهي ـ بلحاظ المني قبل قذفه خارجاً ـ ملكية تكوينية، وهي أقوى من الملكية الاعتبارية. وإذا كان المني قبل قذفه في رحم المرأة مملوكاً لصاحبه، فكذلك بعد إلقائه في رحم الأمة وصيرورته نطفة، بل لا ينبغي التشكيك في ماليته بعد انعقاده بالبويضة، فإنه منشأ تكوّن الولد ويمكن لمالك الأمة بيعه، كما يجوز بيعه لو ألقي في أنبوب معين ليصار إلى التلقيح به، وأما إذا كان لا يزال في خصيتي العبد فبيعه جائز ما لم يشمله ما دلّ على حرمة بيع عسيب الفحل. وأما ما ذكره بعض الفقهاء من جهالة المني أو نجاسته أو عدم القدرة على تسليمه وبالتالي فلا يجوز بيعه، فهذه كلها حجج واهية، وقد فنّدها السيد الخوئي نفسه في بحث المكاسب عند حديثه عن بيع المني، انظر: **مصباح الفقاهة**، ج1، ص105.

ثالثاً: ما جاء في كلامه من الحديث عن مني المرأة، غير دقيق، وهو مبني على تصور قديم يرى أنّ للمرأة منياً يتكون منه الولد، وقد ثبت بطلانه في علم الطب الحديث، وإنما الذي يتكون منه الولد هو بويضة المرأة وليس ماؤها.

رابعاً: إنّ حكم الشرع بتبعية الولد في الملكية لمالك الأمة في حال زنا الحر أو العبد بها، إذا تمّ دليله، وهو الأخبار التي وردت في هذا المجال، فلا ينحصر تفسيرها بأنّ الولد نتاج المرأة فقط، فلعلّ الوجه فيه أنّ استيلاد الأمة دون إذن مالكها قد فوّت عليه منفعة استيلادها من خلال تزويجها بعبدٍ، فالنظرة إلى الموضوع هي نظرة اقتصادية، ولذا يمكن لمالك الأمة بدل استرقاق وليدها أن يأخذ ثمن الولد، كما جاء في صحيحة عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ حَسِبَ أَهْلُهُ أَنَّه قَدْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ فَنَكَحَتِ امْرَأَتُه وتَزَوَّجَتْ سرِّيَّتُه فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِنْ زَوْجِهَا فَجَاءَ زَوْجُهَا الأَوَّلُ ومَوْلَى السّرِّيَّةِ؟ قَالَ: فَقَالَ: **يَأْخُذُ امْرَأَتَه فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا ويَأْخُذُ سرِّيَّتَه ووَلَدَهَا أَوْ يَأْخُذُ عِوَضاً مِنْ ثَمَنِه**»، **الكافي**، ج6، ص150، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص458، فما لم يدفع العوض يحكم برقيته، وهذا ما يقصده الفقهاء بقولهم: «أن الولد نماء الأمة»، وتحقيق ذلك بالتفصيل موكول إلى محله.

طبيعي أنّ تبعية الولد للأم، استناداً إلى كونه نتاجاً لها ـ لو تمّ ـ يقتصر فيه على قضيّة التبعية في الملكية لمالك الأمة، دون غيرها من الأوصاف التي يختلف فيها الأبوان، ومنها العفة والزنا، فلا يجعل المدار على الأم عند كون أحد الأبوين زانياً والآخر عفيفاً، وهكذا الحال في الإسلام والكفر، فلا يجعل المدار على الأم عند كون أحدهما مسلماً والآخر كافراً، وهكذا.

(1) وهذا ما يجعلنا نفرّق بين «الولد» وبين «ابن الزنا» أو «الولد الشرعي»، فالولديّة هي وصفٌ لواقع =

الزنا لدى العرف لا قيمة له، ما لم نحرز إمضاء الشارع لهذه النظرة، وهذا يتوقف على امتداد هذه النظرة إلى زمن الشارع وسكوته عنها، وهذا مما لم يثبت. ولا مانع أن يكون حاله حال وصفي الحرية والإسلام، حيث سنلاحظ لاحقاً أنّ الشارع رجّح جنبة الإسلام على الكفر وجنبة الحريّة على الرقيّة، وكلّ المؤشرات الواردة في المقام تجعلنا نحتمل احتمالاً قوياً أن يرجح الشارع أيضاً جنبة طهارة المولد على خباثته. بل يبدو من مجموعة من القرائن أنّ الشارع لم يترك الأمر إلى العرف الذي قد يتسامح في مثل هذه الأمور أو يتوسع فيها، بدليل أنّ أهل العرف ينظرون إلى ابن الملاعنة على أنه ابن زنا وكذلك قد ينظرون إلى اللقيط النظرة عينها، لكنّ الشارع يرفض ذلك ويوجب على من يرمي أحدهما بالزنا حدّ القذف، كما سيأتي، ويتضح الأمر أكثر بملاحظة موقف الشارع في الزنا نفسه، فإنّه تشدد في الأمر ونفى الزنا في حالات عديدة، وإن كان أهل العرف يحكمون فيها بالزنا، فلو شهد ثلاثة عدول بالزنا وامتنع الرابع عن الشهادة فهنا لا يحكم الشرع بالزنا، وإن حكم به العرف، وعليه، لو ولد نتيجة ذلك ولدٌ فلا يرى الشرع أنّه ابن زنا، مع أنّ العرف يحكمون بالزنا في مثل ذلك.

إنّ هذا كفيلٌ بإثارة الشك الكبير في إمضاء الشارع للنظرة العرفية إزاء هذا الولد ووصفه بأنّه ابن زنا، وهذا يجعل المورد مظنّة الشكّ في الوصف الذي يحمله الطفل المتولد من زنا في أحد الطرفين وشبهة مع الطرف الآخر، الأمر الذي يسمح بالكلام عن قصور المطلقات عن الشمول له، أو انصرافها عنه. أجل، ثمة أمرٌ لا شك فيه وهو المتيقن من ابن الزنا، وهو المتولد من علاقة محرمة من الطرفين، وهو في الحقيقة الفرد الغالب لابن الزنا، أما ما نحن فيه فهو من الفرد النادر.

ثانياً: إنّه لو سلّمنا أنّ الشرع ترك تحديد ولد الزنا لأهل العرف، فإنّه ليس من الظاهر لنا أنّ أهل العرف يعتبرون أنّ المتولد من علاقة محرمة من طرف واحد فقط هو ابن زنا، فالرجل الذي عقد على امرأة معتقداً أنّها خليّة وكانت تعلم بكونها متزوجة، وأنجب منها ولداً، أو قاربها معتقداً أنّها زوجته مع علمها بالحال، وأنجب منها، لا يقال لابنه عرفاً أنه ابن زنا، أو لا أقلّ من أنّ الصدق ليس بيناً ولا واضحاً، وترتيب الأحكام التي موضوعها ابن الزنا يتوقف على إحراز الوصف عليه.

الوجه الثالث: هو ابن زنا بلحاظ معين وطاهر المولد بلحاظ آخر

إنّه ليس ابن زنا بقول مطلق وليس طاهر المولد بقول مطلق، وإنما هو بلحاظ معين

= تكويني فلا تُناط بالنظرة العرفية الصرفة، بينما «ولد الزنا» هو وصف اعتباري، ومن الممكن أن يشكل العرف مرجعًا في فهمه.

طاهر المولد، وليس كذلك بلحاظ آخر، فبالنظر إلى العالم بالحرمة والمتعمد من أبويه، فالولد ابن زنا، وبالنظر إلى الجاهل أو المشتبه منهما، فهو ليس كذلك.

وبناءً عليه، يمكن القول: إنّه في المورد الذي يكون الحكم الشرعي متصلاً بأحد الأبوين، كما في الميراث فإنه يجري على كلٍّ منهما حكمه، وعلى سبيل المثال: لو كان الرجل هو المشتبه في المقاربة متخيلاً أنّ المرأة هي زوجته فقاربها، بيد أنّها كانت تعلم أنه ليس زوجها وسكتت، وأنجبته منه، فهي تعد زانية، ولا يكون ابنها الشرعي، فبالنسبة إلى المرأة ـ لو قيل بعدم ميراث ابن الزنا ـ لا يرثها ولا ترثه، ولكنّ الولد بالنسبة للرجل هو ابنه الشرعي فيصحّ نسبه إليه ويرثه، حتى بناءً على القول المشهور من عدم إرثه له، لأنه ليس زانياً ليكون ولداً غير شرعي وتنقطع الصلة الميراثية بينهما، وهذا المقدار لا ريب فيه، ويظهر ذلك من بعض الفقهاء[1]، قال الشهيد الثاني (965هـ): «والولدُ ولدُ شُبهة مع جهلهما بالتحريمِ، وزنى[2] مع علمهما. ولو تفرّقا في العلمِ لزم كلّاً مِنهما حُكمُه»[3].

ولكنّ هذا الوجه ـ لو تم ـ فهو ينفعُ في الأحكام التي تتّصل بتنظيم علاقته بأبويه، من قبيل الميراث، دون ما كان موضوعها ولد الزنا بقول مطلق، كعدم قبول الشهادة، وعدم صحة الائتمام به في الصلاة وغير ذلك ـ بناءً على تمامية الدليل على هذه الأحكام ـ، وعليه، فالسؤال: هل يكون خارجاً موضوعاً عن هذه الأحكام أيضاً؟

والجواب: أنّه إذا لم نجدْ دليلاً يحسم الموقف في أمره، فإنّ الأمر عندها يبتني على ما هو المستظهر من الدليل، فهل المستظهر منه أنّ طهارة المولد في تلك الموارد قد أخذ وجودها شرطاً لترتب تلك الأحكام، أو أن عدمها أخذ مانعاً؟ فبناءً على الشرطية، فلا مفرّ من الاعتراف بشمول تلك الأحكام لهذا الولد، لأنّه لم تحرز طهارة مولده، وأمّا إذا أخذ عدمها مانعاً فلا يمكن إخراجه عن تلك الأحكام، لعدم إحراز العدم، وهو كونه ابن زنا.

الوجه الرابع: هو طاهر المولد

إنّ هذا الولد لا يصدق عليه أنه ابن زنا، بل هو طاهر المولد شرعاً، تماماً كما لو كان

(1) قال الأردبيلي: «فلا أب له ولا أم، إنْ كان الزنا بالنسبة إليهما، فلا يرثه أحدُهما ولا يرثهما ولا من يتقرب بها. وبالجملة لا نسب له مع أحد... وإن كان الزنا بالنسبة إلى أحدهما فقط لم يحصل النسب للزاني ويحصل للآخر، فهو كولد الملاعنة حينئذ وهو ظاهر»، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج11، ص519.

(2) أي ولد زنى.

(3) **رسائل الشهيد الثاني**، ج1، ص631.

متولداً من أبوين بينهما عقد شرعي لا شبهة فيه، وذلك استناداً إلى قاعدة تبعية الولد للأشرف من الأبوين، ومن كان عفيفاً في علاقته هو أشرف من الزاني.

ولكنّ يرد على ذلك أنه لا يوجد إطلاق في هذه القاعدة بما يعم المورد، كما سيأتي.

الوجه الخامس: هو بحكم طاهر المولد

أنّ الولد المذكور هو بحكم طاهر المولد، وذلك لأنّ هذا الولد قد تخلّق من خليط مزيج من الحلال والحرام، وإذا لم يسعنا تغليب جنبة الحلال، أعني طهارة المولد، لعدم نهوض الدليل على ذلك، كما نهض في مسألة تكوّن الولد من حرٍّ ورقّ، أو بين مسلم وغير مسلم، مما سيأتي الحديث عنه في قاعدة تبعية الولد للأشرف من أبويه، فإنه لا يسعنا تغليب جنبة الحرام، وليس لدينا في النصوص ما يستفاد منه كونه ابن زنا. والمتيقن منها هو دخول الولد في عنوان ابن الزنا إذا كان الزنا من الطرفين، وأما الأدلة المبيّنة لأحكام ولد الزنا فهي قاصرة عن الشمول لهذا الفرد، بل إنّ التمسك بها لإثبات أنه ابن زنا هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، ومعلوم أنّ الحكم لا يثبت موضوعه، فما لم يثبت أولاً أنه ابن زنا من طريق آخر، فلا مجال للتمسك بالأدلة التي أخذ فيها ابن الزنا موضوعاً للأحكام الشرعية.

بكلمة أخرى: إنّ جميع الأحكام الشرعية التي موضوعها ابن الزنا، ومنها: عدم قبول شهادته أو عدم صحة الائتمام به في الصلاة أو غيرها من الأحكام، وبصرف النظر عن مدى مساعدة الدليل عليها، لا تترتب على هذا الولد، وهي ـ أي تلك الأحكام ـ لا تحدد الموضوع، ناهيك عن أنّ المنصرف من تلك الأدلة هو ما لو كان الزنا من الطرفين.

ومن هنا، فإنّ المغتصبة على فرجها على نحو الإكراه أو الإلجاء إذا حبلت فابنها لا يتعامل معه على أنه ابن زنا. وكذلك لو ادعت امرأة أنّها خليّة فأقدم الرجل على العقد عليها وأنجبها ولداً، مع كونها واقعاً ذات بعل وعلمها بذلك وبحرمة الزواج، فلا يمكن الحكم بأنه ابن زنا أو إجراء أحكام ولد الزنا عليه، وإذا أريد القول إنّه ابن شبهة فلا ضير في ذلك.

الصورة الثالثة: التلقيح الصناعي

أن يتولّد نتيجة عمليّة تلقيح صناعي، والظاهر أنّه ولد شرعي، ولا يحكم بكونه ابن زنا، وتوضيح ذلك أنّ التلقيح الصناعي له أنحاء عدّة:

1. أن يتم التلقيح بين الزوجين، أي يؤخذ الحويمن من الزوج والبويضة من الزوجة، وحينئذٍ فكون الولد ولداً شرعياً في هذه الحالة هو في غاية الوضوح، حتى لو كانت

المقدمات محرمة، كما لو كشفت المرأة نفسها عند الطبيب للتلقيح مع عدم ضرورة لها إلى ذلك.

2. أن يتمَّ التلقيح بين الأجنبيين اللذين لا تربطهما علاقة شرعيّة، وحينئذٍ لو قيل ـ كما يرى بعض الفقهاء ـ بجواز ذلك، فأيضاً يكون الولد ولداً شرعياً بلا ريب، لأنّه ثمرة عمل شرعي.

3. وأما إن تمّ التلقيح الصناعي بين الأجنبيين، وقيل بحرمته كما يرى كثير من الفقهاء المتأخرين، فإنّ الأقرب كون الولد الناتج عن عمليّة التلقيح هذه ولداً شرعياً، وليس ابن زنا، لعدم تحقّق الزنا، ويلحق الولد بأبويه وهما: صاحب النطفة، لأنّه تكوَّن من مائه، فهو والد عرفاً وتكويناً، وصاحبة البويضة التي حملته في رحمها ثم أولدته. وكون العمليّة محرمة في حدّ ذاتها لا يستلزم كون الولد الناتج عنها هو ابن زنا ولا أن تترتب عليه أحكام ابن الزنا، فقد تكون العلاقة الجنسيّة مع المرأة محرمة ولا يكون الولد ابن زنا، فوطء المرأة في شهر رمضان أو أثناء الإحرام محرم بلا ريب ولكنها لو حملت فالولد شرعي.

إن قلت: إنّ ابن الزنا هو المتكوّن من بويضة ومنيّ ليس بين صاحبيها علقة شرعيّة، وهذا حاصل في ابن التلقيح كما هو حاصل في ابن الزنا بلا فرق بينهما في ذلك.

قلت: إنّ هذا التعريف لابن الزنا هو أوّل الكلام، وهو يتوقف على إلغاء خصوصيّة الزنا والمعاشرة الجسدية غير الشرعية بين الرجل والمرأة، مع أنّ احتمال دخالة ذلك في اتصاف الولد بصفة الولادة غير الشرعية واردٌ ومحتمل بشكل كبير. إنّ التلقيح الصناعي إن لم يكن من الزنا في شيء، فمن الطبيعي أن لا يكون الولد الناتج عنه هو ابن زنا، وأضف إلى ذلك أنّ الزنا عمل تترتب عليه أحكام شرعية قاسية ومنها الحد، مضافاً إلى وجوب الغسل وغيره من الآثار. وهذه الآثار أو معظمها لا تترتب على حصول التلقيح بغير وسيلة الزنا، ففي التلقيح الصناعي بنطفة الأجنبي لا يمكن توهم أن يُجلد أو يرجم صاحب النطفة، وعليه فمن الممكن والوارد أن يكون اتصاف الولد بصفة ابن الزنا شرعاً مرتبطاً بحصول علاقة معاشرة جنسية بين الطرفين. وفي كل الأحوال، فإنّ هذا هو القدر المتيقن، وولد التلقيح الصناعي إن لم يجزم بأنّه ليس ابن زنا أو أنّه طاهر المولد فلا أقل أنّه ابن شبهة.

الصورة الرابعة: علاقة محرمة دون الزنا

أن يتولد الولد من مداعبة محرمة بين أجنبيين، لكنها لا تصل إلى مستوى قذف الماء في الرحم، ولا الدخول بالمرأة، وإنما يقذف ماءه على جسدها وتحبل نتيجة تسرب غير

مقصود، أو فعل متعمد من قبلها، كما لو أخذت منيّ الرجل وأدخلته إلى فرجها بطريقة حِرَفية ما أوجب حملها، فهل يعدّ الولد في هذه الصورة ولداً غير شرعي؟

قد يقال: بأنّه ابن زنا[1]، لأنه تكوّن من نطفة رجل وبويضة امرأة لا تربطهما رابطة شرعيّة، وبالتالي فهو ليس ولداً شرعياً فيكون ابن زنا.

ولكنْ يمكن التأمل في كونه ابن زنا، لعدم تحقق الزنا، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. إنّ المداعبة محرّمة بكل تأكيد، ولكنها ليست زنا، وإن وصفت بعض الأخبار أنّ في ذلك حظاً من الزنا، وذلك بضرب من التوسع والتجوّز، حيث ورد أنّ للعين حظاً من الزنا، وكذا اليد[2]... ولذا لا يجب الحد ولا يجب عليها الغسل لعدم الدخول، ولا سيما لو كان الأمر في حدود إمنائه في يدها وأخذها للمني وتلقيح نفسها به، ومع عدم صدقِ الزنا على فعلهما (وإن ارتكبا محرماً) فكيف يكون الولد ابن زنا؟! ومجرد انعقاد النطفة دون علقة شرعيّة بينهما لا يوجب كونه ابن زنا كما لا يخفى، وليس كل من تولّد بطريق غير شرعي فهو ابن زنا، فلا ملازمة بين الأمرين. فابنُ الشبهة لم يولد بطريقة شرعية، ولكنه ليس ابن زنا. على أنّ محط الآثار في الأخبار ليس عنوان الولد غير الشرعي، وإنما عنوان ابن الزنا، وهو غير صادق على هذا الشخص لعدم صدق الزنا. وتسامحات أهل العرف في هذه الصورة ووصفهم له بابن الزنا لا يصغى إليها ما لم يحرز كونها ممضية من المشرع.

وأوضح منه في عدم كونه ابن زنا ما لو لم يحصل أي ملامسة بينهما، وإنما غاية ما هناك أنّها كشفت جسدها أمامه فأمنى بيده ثم لقحها به أو أخذت هذا المني وأدخلته في فرجها وحملت من ذلك.

وأما أن يقال: إنّ المرجع في كون الولد ابن زنا هو إلى الفهم العرفي، وأهل العرف يرون أن من انعقدت نطفته بطريقة غير شرعية فهو ابن زنا، فقد عرفت جوابه فيما مضى.

الصورة الخامسة: علاقة الزنا

وهي ما لو كان الولد ثمرة علاقة جنسيّة مكتملة وغير مشروعة، أي تولّد عن الزنا دون حصول أي شبهة في البين، شريطة أن يثبت الزنا (العلاقة المحرمة) بالدليل المعتبر شرعاً، كإقرار المرأة والرجل بذلك، أو قيام الشهادة الشرعية على ذلك، مع انتفاء احتمال

---

(1) سئل السيد محمود الهاشمي (ره) عن شخص قام بالتفخيذ مع أجنبيّة فأنزل فوق فرجها وانعقد طفل فيها بدون إدخال ما حكم الابن؟ فأجاب: «في مفروض السؤال: الطفل غير شرعي»، **الصراط ـ أجوبة الاستفتاءات**، ج2، ص361.

(2) انظر: **الكافي**، ج5، ص559.

انتساب الولد إلى الزوج فيما لو كانت المرأة متزوجة، ويمكن الاعتماد على الفحص الطبي للتأكد من الانتفاء. ولا بدّ من توفر شروط التكليف أيضاً، فلو حصلت العلاقة بين مجنون ومجنونة مثلاً، فلا يصدق الزنا على الفعل، وبالتالي يمكن القول بانتفاء كون الولد ابن زنا، ولو أكره مجنونٌ عاقلةً أو مجنونة فدخل بها وأولدها فالولد أيضاً لا يعدّ ابن زنا.

فتحصل أنّه يوجد شرطان رئيسيان للحكم بكون الولد غير شرعي:

أولاً: حصول مواقعة بين رجل وامرأة، فلا يكتفى بمجرد إدخال النطفة وتلقيح بويضة المرأة بها، أو قذف المني على فرجها دون دخول.

ثانياً: خلو العلاقة بينهما من عقدٍ شرعي، أو شبهة عقد أو شبهة فعل.

2. المنبوذ واللقيط، وابن الملاعنة هم طاهرو المولد

اتضح مما سلف أنّ الولد غير الشرعي هو من يعلم بتكونه من الزنا، وبذلك يتميّز عن اللقيط والمنبوذ، فهذان لا يحكم بكونهما ابني زنا، لعدم الدليل على ذلك، وكذلك ابن الملاعنة، فإنه لا يعد ابن زنا من الناحية الشرعية، وكذلك الحال فيمن تناله الألسن، دون إثبات شرعي، فهذا لا يعد ابن زنا شرعاً، قال الشهيد الأول في بيان شرائط إمام صلاة الجمعة: «طهارة المولد، فلا تصح إمامة ولد الزنا المعلوم حاله إجماعاً منا. ولا عبرة بمن تناله الألسن، ولا تقدح ولادة الشبهة، ولا كونه مجهول الأب. وفي كراهة الائتمام بهؤلاء قول لا بأس به لنقصهم، وعدم كمال الانقياد إلى متابعتهم»[(1)].

ومن يقذف أحداً من هؤلاء بأنّه ابن زنا، فإنه يكون قد اتهم أبويه بالفاحشة، فيستحق العقوبة الشرعية المعدّة لذلك والمعروفة بحدّ القذف[(2)]، وعقوبة القاذف هنا هي على طبق القاعدة، فإنّ كل من قذف إنساناً بالزنا دون أن يقيم البيِّنة على ذلك أقيم عليه الحد، ويؤيده الخبر المروي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**يُحَدُّ قَاذِفُ اللَّقِيطِ ويُحَدُّ قَاذِفُ ابْنِ الْمُلَاعَنَةِ**»[(3)].

وفي صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي رَجُلٍ قَذَفَ مُلَاعنةً؟ قَالَ: «**عَلَيْه الْحَدُّ**»[(4)]، فإنّ حرمة قذفها يستتبع حرمة قذف ابنها أيضاً.

---

(1) **ذكرى الشيعة**، ج4، ص102.

(2) قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 4 ـ 5].

(3) **الكافي**، ج7، ص209، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص50، وعنهما **وسائل الشيعة**، ج28، ص189، الحديث 2، الباب 8 من أبواب حد القذف.

(4) **الكافي**، ج7، ص206.

3. هل يستمر الوصف في نسله؟

وثمّة تساؤل مهم في المقام، وهو أنّ ابن الزنا: هل ينحصر بالولد الصلبي للزانييْن أو ينسحب ذلك على الأولاد غير الصلبيين، بمعنى هل يتناسل ويستمر الوصف (كونه ابن زنا) في أعقابهما أم لا؟

في العهد القديم (سفر التثنية): «لا يدخل ابن زنى في جماعة الرب. حتى الجيل العاشر لا يدخل منه أحد في جماعة الرب. لا يدخل عموني ولا موآبي في جماعة الرب. حتى الجيل العاشر لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب إلى الأبد»[1]. والعمونيون والمؤابيون هم أبناء لوط من ابنتيه، بحسب التوراة، فهم أولادٌ غير شرعيين.

وفي بعض الأخبار ما يشير إلى أنّ ابن الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء، ففي خبر ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه الصادق عليه السلام قَالَ: قَالَ: «لَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبِئْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَّامِ، فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزِّنَا وهُوَ لَا يَطْهُرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ...»[2].

ولكن هذا الخبر ضعيف السند، وأضف إلى ذلك أنّ مضمونه ـ فيما لو حملنا النجاسة على النجاسة المادية ـ مقطوع البطلان ولم يفت بمضمونه أحد، أقصد الحكم بعدم طهارته إلى سبعة آباء، وأمّا حمله على النجاسة المعنوية[3] فلا يخلو من تأمل بل ربما يقال بكونه مخالفاً للظاهر، لكونه قد جاء تعليلاً لعدم الاغتسال في غسالة الحمام التي يغتسل فيها ابن الزنا.

ولهذا فإنّ الصحيح أنّ الوصف المذكور وما يترتب عليه من أحكام ـ في حال تماميتها ـ لا يستمر في نسله، فإذا تزوج ابن الزنا ـ سواء تزوج من امرأة مثله أو من طاهرة المولد ـ وأنجب منها، فأولاده لا يصح وصفهم بأنهم أبناء زنا، لأنهم ولدوا من خلال عقد شرعي، وكذلك لو تزوجت المرأة ابن زنا فأولادها منه ليسوا أبناء زنا، وبالتالي فلا تترتب عليهم بعض الأحكام الشرعية الآتية التي قيل بأنها تختص بالولد غير الشرعي، لأنّ موضوعها هو ابن الزنا، وهؤلاء أولاد تولدوا عن علاقة صحيحة شرعاً.

---

(1) **العهد القديم**، سفر التثنية، الإصحاح الثالث والعشرون.

(2) **الكافي**، ج3، ص14.

(3) قال الشيخ حسين الحلي: «إذ ما ورد من الأخبار في نجاسة ابن الزنا ولو من المسلمين، أو كفره لا يمكن العمل بظاهرها، بل هي منزلة على الخبث الباطني غير المنافي لظاهر الإسلام والحكم بالطهارة»، **دليل العروة الوثقى**، ج1، ص456.

4. أولاد غير المسلمين من زواجهم شرعيون

والعقد الموجب لتحقق الولادة الشرعيّة أو لخروج الولد عن كونه ابن زنا هو العقد الذي يؤمن به طرفا النكاح بحسب معتقدهما، ولهذا يحكم على أولاد غير المسلمين بطهارة المولد فيما لو كانت العلاقة بين الزوجين قائمة على أساس العقد الشرعي الذي ينظِّمون في ضوئه علاقاتهم ويفرقون فيه بين النكاح والسفاح، لا لقاعدة الإلزام وفق الفهم المشهور لها[1]، فإنّ المورد لا إلزام فيه، وإنما لوجهين:

الوجه الأول: وهو الأساس في ذلك: ما ورد في العديد من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام التي تؤكد على الاعتراف بعقود الزواج التي يؤمن بها المشركون، فضلاً عن أهل الكتاب، ومن تلك الأخبار:

1. خبر عَمْرِو بْنِ نُعْمَانَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: «كَانَ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام صَدِيقٌ لَا يَكَادُ يُفَارِقُه إِذَا ذَهَبَ مَكَاناً، فَبَيْنَمَا هُوَ يَمْشِي مَعَه فِي الْحَذَّائِينَ[2]، ومَعَه غُلَامٌ لَه سِنْدِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهُمَا إِذَا الْتَفَتَ الرَّجُلُ يُرِيدُ غُلَامَه ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يَرَه، فَلَمَّا نَظَرَ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ: يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ أَيْنَ كُنْتَ؟! قَالَ: فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَدَه فَصَكَّ بِهَا جَبْهَةَ نَفْسِه! ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّه تَقْذِفُ أُمَّه قَدْ كُنْتُ أَرَى أَنَّ لَكَ وَرَعاً فَإِذَا لَيْسَ لَكَ وَرَعٌ، فَقَالَ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ أُمَّه سِنْدِيَّةٌ مُشْرِكَةٌ، فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ نِكَاحاً تَنَحَّ عَنِّي، قَالَ: فَمَا رَأَيْتُه يَمْشِي مَعَه حَتَّى فَرَّقَ الْمَوْتُ بَيْنَهُمَا»، أضاف الكليني: وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ نِكَاحاً يَحْتَجِزُونَ بِه مِنَ الزِّنَا»[3].

2. صحيحة أَبِي الْحَسَنِ الْحَذَّاءِ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَسَأَلَنِي رَجُلٌ: مَا فَعَلَ غَرِيمُكَ؟ قُلْتُ: ذَاكَ ابْنُ الْفَاعِلَةِ، فَنَظَرَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام نَظَراً شَدِيداً! قَالَ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّه مَجُوسِيٌّ، أُمُّه أُخْتُه، فَقَالَ: أَولَيْسَ ذَلِكَ فِي دِينِهِمْ نِكَاحاً»[4]. ونظره عليه السلام الشديد إليه إنما هو ـ بحسب الظاهر وبمناسبة الحكم والموضوع ـ

---

(1) بحثنا هذه القاعدة في **كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، ج1، ص275، وتوصلنا فيها إلى رؤية مغايرة للمشهور على أكثر من صعيد.

(2) الظاهر أن المقصود هو سوق الحذائين. هذا لو كانت بالتشديد، أما لو كانت بالتخفيف مع كسر الحاء، فيكون المقصود أنه يمشي معه وهو ينتعل الحذائين.

(3) **الكافي**، ج2، ص224، وقد أورده الحرّ العاملي في **الوسائل**، ج16، ص36، باب 36 باب تحريم القذف حتى للمشرك مع عدم الاطلاع.

(4) **الكافي**، ج7، ص240، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص75، و**علل الشرائع**، ج2، ص540.

بسبب تلفظه بما هو محرم، فهو نوع من إنكار المنكر، وهو جرأته على رمي أمِّ ذاك الرجل بالزنا، وأما لو كان ما فعله مكروهاً فلا يستوجب مثل هذا النظر الشديد.

3. صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: «قَذَفَ رَجُلٌ رَجُلاً مَجُوسِيّاً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ: مَه. فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّه يَنْكِحُ أُمَّه أَوْ أُخْتَه! فَقَالَ: ذَلِكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ»[1].

الوجه الثاني: أنّ كثيراً من الصحابة كانوا قد ولدوا في الجاهليّة وكان آباؤهم وأمهاتهم حينها على الشرك، ومعلومٌ أنّ الإسلام قد حكم بطهارة مولدهم ما داموا ولدوا ضمن عقود الزواج التي كانت منتشرة آنذاك، حتى لو حرم الإسلام بعض تلك الزيجات، من قبيل تحريم الزواج بالخامسة، ولم يأمرهم بتجديد عقد الزواج على نسائهم اللاتي تزوجنها في أيام الجاهلية، أو بعد مجيء الدين الجديد وقبيل الدخول فيه. وقد استمر بعد وفاة النبي (ص) ومع بدء الفتوحات تدفقُ غير المسلمين ودخولهم في الإسلام إما اعتناقاً أو استلحاقاً لمدة قرون عديدة ولم ينبّه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على بطلان تلك الزيجات أو وجوب تجديدها، في حال إسلام الزوجين، بل إنّ بعض الأئمة عليهم السلام قد تزوجوا من إماء كنّ في الأصل على غير الإسلام، ومن البعيد أن يتزوج الإمام عليه السلام من نساءٍ كذلك لو كنّ بنظره بنات زنا، وإن كان ذلك جائزاً.

5. هل أولاد المتزوجين زواجاً مدنياً شرعيون؟

وثمة سؤال يطرح نفسه: ماذا عن أولاد المتزوجين زواجاً مدنياً، فهل هم أولاد شرعيون أم أولاد زنا؟

والجواب: إنّ للأمر صلة وثيقة بنظرة الدين الذي ينتمي إليه المتزوجان، وإليك توضيح ذلك:

1. إن كان الزوجان من المسلمين، فإنّه يمكن الحكم بصحة زواجهما المدني من الناحية الشرعية، لأنّه ليس من شرط الزواج في الإسلام أن يكون عند عالم دين أو جهة تؤمن بالمنظومة الفقهية الشرعية في مجال الأحوال الشخصية، فحتى لو أجرته محكمة مدنيّة فلا ضير في صحّة الزواج، وكذا لو أجراه الزوجان أنفسهما، وإذا كان ثمّة إشكالٌ في الزواج المدني لدى بعض الفقهاء بسبب الإخلال بشروط العقد لناحية الترتيب بين الإيجاب والقبول المنصوص عليهما في الفقه مما قد لا يتحقق بهذه الدقة في الزواج المدني، فإنّ ذلك لا يستدعي التعامل مع العلاقة على أنّها علاقة زنا وأنّ الولد هو ولد

(1) **الكافي**، ج5، ص574، وعنه **تهذيب الأحكام**، ج7، ص486.

غير شرعي، وإنما غايته أنه ولد شبهة، لأنّ الإخلال المذكور لو قيل باستيجابه بطلان العقد، فإنّ الطرفين ـ في الغالب ـ جاهلان بذلك، فتكون علاقتهما علاقة شبهة، بل حتى لو كانا عالمين ببطلانه شرعاً فثمة وجه للحكم بصحته وفق التصوير الآتي.

2. وإن كانا من أهل الكتاب أو أي دين آخر، فإن كانت مرجعيتهم الدينية ترى العقد صحيحاً، فإننا نحكم بصحته أيضاً، لـ «**أنّ لكل قوم نكاحاً يحتجزون به عن الزنا**»[1]، وأمّا إنْ رأوه باطلاً واعتبروا الولد الناتج عنه ولداً غير شرعي، فهل نتابعهم على رأيهم فنتعامل مع المرأة وكأنّها بلا زوج وأن ولدها غير شرعي؟ بحيث لو أسلم فنرتب عليه أحكام ولد الزنا؟ والجواب: نعم، إلا إذا كان الذين يقدمون على الزواج المدني قد انضووا تحت منظومة الأحكام المدنية، واعتبروها شريعة تنظم أحوالهم الشخصيّة، فلا يبعد اندراجهم ـ وكذا كل من لا يؤمن بدين أصلاً ويرى مرجعيته هي منظومة الأحوال المدنية الوضعيّة ـ تحت كبرى «**من دان بدين قوم لزمته أحكامهم**»[2]. ولا يخفى أنّ التيار العلماني المنادي باعتماد القانون المدني قد أصبح مذهباً مستقلاً، فينطبق عليهم عنوان «من دان بدين قوم» أو عنوان: «جائز على أهل كل دين ما يستحلون»، والدين في المقام، بحسب المستفاد من سياق الروايات، هو بمعنى المذهب الذي يتخذه الإنسان مرجعيةً لتنظيم أموره وشؤون حياته، زواجاً وطلاقاً وميراثاً وغيرها، بحيث يتبناه ويدين به لا من موقع الهوى، بل من موقع الالتزام العملي والتباني الاجتماعي، وليس المقصود به خصوص الدين السماوي، وذلك لأنه قد طُبق في الروايات على المسلم الآخر، وهو ليس من دين آخر وإنما دينه الإسلام، فيكون المقصود النظر إلى مذهبه، ففي رواية الهيثم بن مسروق قال عليه السلام: «طلّقها، وذلك دينه فحرمت عليه»[3]، وفي خبر ابن طاووس وقد سئل عمن يكثر ذكر الطلاق فقال: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»، وفي رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؟ قال: «تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون»[4]. ويؤيده ما في الخبر: «لأنّكم لا ترون الثلاثة شيئاً وهم يوجبونها»[5]،

(1) **الكافي**، ج2، ص224، وقد أورده الحرّ العاملي في **الوسائل**، ج16، ص36، باب 73 باب تحريم القذف حتى للمشرك مع عدم الاطلاع.

(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص277. و**معاني الأخبار**، ص263، و**رجال الكشي**، ج2، ص864.

(3) **الاستبصار**، ج3، ص291،

(4) المصدر نفسه، ج4، ص148.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص292، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص56، ورواه في التهذيب أيضاً في محل آخر =

ما يستفاد منها أن كونهم يوجبونها هو بمثابة التعليل لنفوذ الطلاق، فكلّ قوم يوجبون شيئاً ويدينون به فهو ممضي عندنا أيضاً.

ونكتفي بهذا القدر في موضوع أولاد المتزوجين وفق منظومة الزواج المدني، لأننا قد تناولناه بشي من التفصيل في كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، فليراجع.

6. ما هو موضوع الآثار الشرعية: طهارة المولد أو التولد من الزنا؟

وعلينا في هذا المحور أن نحدد نقطة مهمة، وهي أنّ موضوع الآثار الشرعية: هل هو كون الشخص طاهر المولد أو أن لا يكون ابن زنا؟ وبعبارة أخرى: هل الشرط المأخوذ في الأحكام الآتية (بناءً على ثبوتها ومساعدة الدليل عليها) هو أمر وجودي، أعني طهارة المولد، أم أمر عدمي، وهو أن لا يكون ابن زنا؟ على سبيل المثال: في صحة الائتمام به في الصلاة وفي قبول شهادته، هل إنّ طهارة المولد شرطٌ أم إن خباثة المولد مانع من الائتمام به ومن قبول الشهادة؟

الظاهر هو الثاني، وذلك لأنّه مصبّ الأثر الشرعي في الأخبار، فهي تنصّ على عدم إرث ابن الزنا أو على أنّه لا يؤمّ في الصلاة، أو لا تقبل شهادته، وعليه فلا بدّ من إحراز الموضوع، ليتمّ الالتزام بالحكم الشرعي، لأنّ الحكم تابع لموضوعه، والموضوع هو كونه ابن زنا، فلو شكّ في الأمر، كما في ابن الشبهة أو مجهول الأب أو غيرهما فلا تترتب عليه الأحكام المختصة بابن الزنا، فتصح الصلاة جماعة خلف مجهول الحال واللقيط والمنبوذ، استناداً إلى ما دلّ على جواز الائتمام بكل مؤمن، وقد خرج منه ما ثبت أنه ابن زنا، فيبقى الباقي تحت العموم، ومنه مجهول الحال، وهكذا تُقبل شهادة ولد الشبهة أو مجهول النسب، استناداً إلى ما دلّ على قبول شهادة كل «مسلم عُرف منه خير»، وقد خرج منه ما أحرز أنّه ابن زنا، فيبقى الباقي تحت العموم. ولأجل ذلك قال صاحب الجواهر تعليقاً على تعبير الفقهاء بطهارة المولد: «فالأولى التعبير بأن لا يكون ابن زنا بدله، كما هو مضمون الأخبار، فيكفي حينئذ في صحة الائتمام عدم العلم بكونه ابن زنا، لإطلاق الأدلة أو عمومها، بناء على أن خروج ابن الزنا منها لا يصيّرها مجملة بالنسبة إلى مجهول الحال، بل هو مندرج فيها لصدق العنوان، ككونه ممن يوثق بدينه ونحوه عليه، مع عدم الجزم بصدق عنوان المخصص عليه، واحتماله غير كاف في الخروج عن الدليل الظاهر في التناول»[1].

= عن جعفر بن محمد عن الرضا عليه السلام مباشرة دون توسط أبيه، ولكنْ لا يوجد في آخر كلام الإمام عليه السلام جملة: «وهم يوجبونها»، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج7، ص469.

(1) **جواهر الكلام**، ج13، ص324.

ويمكن القول: إنّه يكفي عدم ثبوت كونه ولد زنا، لكي يحكم بكونه طاهر المولد حينئذٍ شرعاً[1].

وبناءً على ما قلناه من أنّه لا دليل على شرطيّة طهارة المولد بعنوانه، وإنما المأخوذ في لسان الأدلة هو مانعيّة كونه ابن زنا، وبالتالي فيكون المرجع ـ في حالات عدم إحراز المانع ـ هو العام أو المطلق المتوفر في المسألة، فلا نحتاج إلى إجراء الأصل العدمي ليقال: إنّ ذلك مبنيٌ على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، وهو محل نقاش وكلام.

7. ظاهرة الولادات غير الشرعية: الأسباب والآثار

ما الأسباب التي تقف خلف انتشار ظاهرة الولادات غير الشرعيّة؟ وما هي نتائجها وآثارها على المجتمع؟ وكيف هو السبيل للحد من هذه الظاهرة؟

ومع أنّ هذه الأسئلة ليست من صلب البحث الفقهي، بيد أنّ لها صلة به بشكل أو بآخر، لذا ارتأينا أن نتطرق إلى الإجابة عليها، ولو على نحو موجز.

أ - ظاهرة الولادات غير الشرعيّة بين الغرب والعالم الإسلامي

إنّ ظاهرة الأولاد غير الشرعيين الذين يتولّدون بفعل علاقة محرّمة ويُعرفون بأبناء الزنا هي ظاهرة قديمة عرفتها كلّ الحضارات والشعوب، وتزداد أو تنخفض نسبة هؤلاء في المجتمع تبعاً لازدياد أو انخفاض مستوى المناعة الأخلاقية التي تتأثر بعمق التربية الدينية ورسوخ القيم الاجتماعية الرافضة للرذيلة ونتائجها، فكلما انحسرت المناعة الأخلاقية وتراجعت قيم العفّة والفضيلة كلما تكرّست هذه الظاهرة وغدت أمراً مألوفاً وغير مستنكر، وربما بلغت الولادات غير الشرعية في بعض المجتمعات حدّاً يفوق مستوى الولادات الشرعية.

ففي عصر النهضة في أوروبا لوحظ كما يقول ويل ديورانت (ت 1981 م) «وجود ذلك العدد الجمّ من الأبناء غير الشرعيين في كل بلد من بلاد إيطاليا... لقد كان من ليس له أبناء غير شرعيين من الرجال والنساء يُعدُّ شخصاً ممتازاً يحق له أن يفخر على غيره»[2]، «ووجود أولئك الأبناء لم يكن يجلل أبويهم عاراً كبيراً، وكان الرجل إذا تزوج يستطيع ـ في العادة ـ أن يقنع زوجته بأن تقبل انضمام أبنائه غير الشرعيين إلى أسرته لكي يربوا مع أبنائها منه، ولم تكن حال الابن غير الشرعي عقبة كأداء في سبيله، ويكاد المجتمع لا يلقي بالاً

---

(1) **غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**، ج2، ص31.

(2) **قصة الحضارة**، ج21، ص90.

مطلقاً إلى هذه الوصمة الاجتماعية، وكان في وسع النغل[1] أن يُعدَّ ابناً شرعياً بهبةٍ يمنحها لرجال الكنيسة»[2].

وفي المجتمعات الغربية المعاصرة، فإنّ الظاهرة تكرّست أكثر فأكثر، وتشير الإحصاءات إلى أنّ النسبة ربّما تصل في بعض البلدان إلى حد تساوي الولادات غير الشرعيّة مع الولادات الشرعية أو تزيد عليها. وهكذا غدت العلاقات غير الشرعية أمراً اعتيادياً ومألوفاً حتى إنّ الوصمة الاجتماعية التي تحدث عنها «ويل ديورانت» قد زالت كلياً.

أمّا المجتمع الإسلامي فبالرغم من أنّه لم يخلُ من وجود الأبناء غير الشرعيين باستمرار، بيد أنّه بقي محصّناً إلى درجة كبيرة على هذا الصعيد، وظلّت النظرة السلبية المتشددة إلى الزنا وما ينتج عنه قائمة وبقوة إلى يومنا هذا، ومردّ ذلك إلى موقف الإسلام المتشدّد في رفض العلاقات غير المشروعة بين الجنسين واعتبارها علاقات محرّمة وأنّ ما ينتج عنها هو ولد غير شرعي.

إنّ قضيّة الأولاد غير الشرعيين ـ إذن ـ ليست بالمسألة الجديدة، وإنّما عرفتها المجتمعات البشرية منذ قديم الزمان، لكنّ الجديد في المسألة هو تحوُّلها إلى ظاهرة متفشّية في مختلف دول العالم المعاصِر بنسبٍ متفاوتة. ففي حين، تقلّ النسبة في البلدان المحافظة، فإنّها ترتفع في البلدان الأخرى.

ب - أسباب الظاهرة

في الحديث عن أسباب الظاهرة، يمكن القول: إنّها ترتبط ـ في العموم ـ بمجموعة من العوامل التي تتصل بمنظومة القيم والثقافات الحاكمة على المجتمع وبنظامه الاقتصادي، وإذا أردنا تفصيل الكلام حول هذا الموضوع فيمكن الإشارة إلى العاملين التاليين:

أولاً: إنّ النظرة إلى الزنا والولادة غير الشرعية في الغرب لم تعد نظرة استغراب ولا مشوبة بالعيب أو العار، فممارسة الشاب أو الفتاة بعد بلوغ الثامنة عشرة للعلاقة الجنسية خارج البيت الزوجي بات أمراً طبيعياً، بل إنّ المناخ الثقافي العام والمهيمن يشجع على العلاقات الجنسية قبل الزواج، وأمام تفشي هذه النظرة المتساهلة والمرحبة أحياناً بالزنا ستكون النظرة متساهلة فيما يتصل بنتيجة هذه العلاقة وثمرتها، فالمجتمع الذي يسمح فيه الآباء والأمهات لبناتهم وأبنائهم بأن يمارسوا الجنس غير الشرعي على مرأى ومسمع منهم،

(1) ولد نغل: فاسد النسب وولد من الزنا.

(2) **قصة الحضارة**، ج21 ص90..

دون أن يروا في ذلك أي خطأ فمن الطبيعي أن ينظر نظرة اعتياديّة إلى ما يتمخض عن هذه العلاقات من ولادات، ومع الأسف، فإنّ هذه الثقافة آخذة بالتمدد شيئاً فشيئاً إلى عالمنا العربي والإسلامي.

ثانياً: إنّ ازدياد الولادات غير الشرعيّة هو نتيجة طبيعية لعزوف الشباب عن العلاقات الزوجية الرسميّة بسبب تكاليفها المادية الباهظة، فضلاً عن هروبهم من تحمل المسؤوليات الجادة التي ترتبها الأسرة على الأبوين، وحيث إنّ العلاقات بين الجنسين متاحة بشكل أو بآخر، ودون ضوابط تذكر في الكثير من البلدان، فسوف تكثر حالات الحمل، وحينئذٍ إما أن يتمّ اللجوء إلى الإجهاض لمن لا يريدون الإنجاب، وهذا يحصل كثيراً، وإمّا أن يتمّ الاحتفاظ بالحمل لرفض المرأة اللجوء إلى خيار الإجهاض، أو لأنّه لا يتاح لها اللجوء إليه لسبب أو لآخر، فتكون النتيجة هي أن يأتي إلى الدنيا مولود غير شرعي، وهذا الأمر يكثر حصوله ولا يزال يتفشى حتى غدا مألوفاً ومعتاداً.

صحيح أنّ السبب المذكور أكثر حضوراً في البلدان غير الإسلاميّة، لكنْ مع ذلك فإنّ الولادات غير الشرعيّة تبقى موجودة في بلدان المسلمين، وربما كانت آخذة بالتزايد، والذي يساهم في ارتفاعها هو حالات تأخر الزواج لأسباب اقتصادية وثقافية شتى، وارتفاع نسبة العنوسة بشكل غير مسبوق، ويترافق ذلك مع انتشار عناصر الإثارة الجنسية ومراكز الدعارة بطريقة غير معهودة، الأمر الذي سهل عملية الزنا، وطبيعي أن ينتج عن ذلك ولادات غير شرعية.

كما أنّ دخول عنصر الفحوصات الطبية المعروفة بفحص الـ DNA، الذي يجريه الكثيرون لمعرفة النسب ولأغراض أخرى، أخذ يكشف ما كان في الماضي مخبّأً ومستوراً، وقد نسمع عن انكشاف وظهور حالات كثيرة لأولاد غير شرعيين، وسيأتي الحديث عما إذا كانت نتائج الفحص الطبي المذكور حجة شرعاً أم لا.

ج - الولد غير الشرعي بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

لا يخفى أنّ نظرة القوانين الوضعية إلى الولد غير الشرعي تختلف عن النظرة الفقهية المشهورة، بيد أنّ بعض الاجتهادات الفقهيّة قد تقرّب المسافة بين النظرتين فيما يتصل بحقوق وواجبات الولد غير الشرعي، ولكنّ النقطة التي تشكل محور افتراق بين الإسلام والقوانين الوضعية هي النظرة إلى الزنا نفسه، فهنا قد تتسامح القوانين الوضعية إزاء ذلك، لكن الإسلام لا يتسامح في ذلك.

أولاً: في القوانين:

غالب القوانين الوضعيّة في معظم دول العالم قد حسمت الموقف إزاء ما نسميه ابن الزنا، أو الولد غير الشرعي منذ أمدٍ بعيد، فليس في قاموسها ولد شرعي وآخر غير شرعي، ورأت أنّ المتولّد خارج الأُسرة كالمتولّد داخلها، فهما في الحقوق وسائر الاعتبارات القانونية سيّان، أجل يبدو أن بعض القوانين لا تزال تراعي في بعض الجوانب النظرة الاجتماعية للولادة غير الشرعية، وما قد يترتب على ذلك من تداعيات على أمه أو أبيه. في لبنان ـ مثلاً ـ تنص إحدى فقرات القانون الصادر في 7/ 12/ 1951م والمعمول به إلى اليوم، على أنّ من حق الولد غير الشرعي أن تُنظَّم وثيقة بولادته وتلحقه بأبيه إذا اعترف به، وأما إذا لم يعترف به فإنّ الطفل يقيّد بالأسماء التي يختارها منظم وثيقة الولادة[1]. وعن الحكمة من تنظيم وثائق ولادة باسمه يقول بعض القضاة في شرح الفقرة المذكورة: «والحكمة في ذلك عدم إبقاء هؤلاء الأولاد غير الشرعيين بالزنا دون هوية، في حال اعتراف والدهم الزاني بهم»[2]. ولكنّ الفقرة المذكورة تمنع من ذكر اسم والدة الطفل، إلا بناء على تصريح منها بكونها أمه، وربما يكون سبب المنع من ذكر اسمها هو الخوف من تعرضها للأذى الجسدي أو المعنوي في حال عُرف ذلك.

أما الدين ولا سيّما الإسلام، فله نظرة مختلفة، فهو يرفض العلاقات بين الجنسين خارج نطاق الإطار الزوجي، ويعتبرها علاقات محرّمة وما ينتج عنها هو ولد غير شرعي، ولا بأس بتسليط الضوء على موقف الإسلام هذا بشيء من التفصيل، من خلال النقاط التالية:

ثانياً: تحريم الزنا وأهدافه:

لقد حرّم الإسلام الزِّنا تحريماً قاطعاً، والزِّنا هو كلّ صلة جنسية بين ذكر وأنثى عالمين

(1) تقول المادة 15 من القانون المذكور: «إذا ولد طفل غير شرعي فينظم وثيقة الولادة الشخص الذي يتعهده أو الطبيب أو القابلة، ولا يذكر اسم والده إلا إذا اعترف به أو فوّض إلى وكيل خاص أن ينوب عنه في الاعتراف به، وإذا لم يتم هذا الاعتراف فإنّ الطفل يقيد بالأسماء التي يختارها منظم وثيقة الولادة. ولا يجوز لمن ينظم وثيقة الولادة أن يذكر اسم والدة الطفل، وكذلك لا يجوز لموظف الأحوال الشخصية أن يذكر اسمها إلا بناءً على تصريح منها بكونها أم الطفل، أو بناءً على حكم قضائي. إنّ شهادة الاعتراف بالولد غير الشرعي تقيّد في السجلات بالتاريخ الذي قيّدت فيه، ويذكر ما لها في سجل وثائق الولادة، ويجب أن يكون تحريرها بحضور شاهدين»، قوانين ونصوص الجنسيّة اللبنانية، إعداد وإشراف المحامي: أسامة إسماعيل عجروش.

(2) **خلاصة الاجتهاد والمقالات في الدوريات والمجموعات القانونية**، حسين زين، ج5، ص387.

عامدين دون وجود عقد زواج أو ما يقوم مقامه[(1)] مما ينظّم العلاقة بينهما، سواء كان الطرفان متزوّجَين أو عازبَين أو أحدهما متزوّجاً والآخر عازباً. وتحريم الإسلام للزِّنا له أسباب كثيرة، ويمكن اختصارها بجملة واحدة: وهي أنّ الزّنا لا يمثّل امتهاناً لكرامة الإنسان فحسب، بل إنّه يمثّل خروجاً على نظام الأسرة ومسّاً بالأمن الأخلاقيّ للمجتمع، ويعدّ مرتعاً خصباً للفساد والانحراف والرذيلة، وقد كُتبت العديد من الدراسات عن أضرار الزّنا على الفرد والأسرة والمجتمع بشكل عام، ومن هذه المضار أنّه كثيراً ما يتسبّب بإنجاب أولاد غير شرعيّين، وهؤلاء غالباً ما يعيشون ظروفاً صعبة تجعلهم مرتعاً خصباً للجريمة والانحراف. وقد عاينّا وشاهدنا نماذج كثيرة من الأولاد غير الشرعيّين الذين يتخلّى عنهم آباؤهم الحقيقيون لعدم وجود ما يُلزمهم بتحمّل المسؤولية إزاءهم، ولأنّهم أقدموا على إقامة علاقة بهذه المرأة إشباعاً لنزوة جنسية عابرة.

إنّ إرواء الغريزة الجنسية هو هدف مشروع لكل إنسان، لكنّ الله تعالى أراد له أن يَتِمَّ من خلال طرق منظّمة، وعُمدتها الزواج الدائم الذي يضمن استقراراً فردياً وأسرياً، ويهيّئ ولادة الطفل ضمن أسرة تعرفه وتحضنه وتقوم بواجب رعايته، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[(2)].

وفي الحديث عن الإمام الرضا عليه السلام: «**وحُرِم الزِّنا لِما فيه من الفساد من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد**»[(3)].

وتَسْتَخْدِمُ بعض الروايات أسلوباً بديعاً في النّهي عن الزّنا، وهو أسلوب استنفار الحسّ الأخلاقيّ لدى الإنسان، موحية له أنّه إذا لم يجتنب الزّنا لمنافاته لتعاليم الشريعة الغراء، فعليه اجتنابه لمنافاته لمكارم الأخلاق، فعن الإمام علي عليه السلام: «**ما زنى غيورٌ قط**»[(4)].

وحيث كان للزِّنا هذه المفاسد الأخلاقيّة والاجتماعيّة، فإنّ التشريع الإسلامي شدّد النكير في تحريمه والنهي عنه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[(5)]،

---

(1) المقصود بذلك ملك اليمين في حال ثبوت شرعيته، وهذا ما نرفض العمل به في زماننا، ونعتبر أنّ العمل به في السابق له ظروفه ومبرراته الخاصة، ولنا دراسة حول ذلك نأمل التوفيق لنشرها.

(2) سورة الروم، الآية 21.

(3) **علل الشرائع**، ج2، ص479، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص99، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص565.

(4) **نهج البلاغة**، ج4، ص73.

(5) سورة الإسراء، الآية 32.

وهذه الآية المباركة عبّرت بكلمات مختصرة عن مساوئ الزنا ومضاره دون أن تفصِّل في بيانها، تاركة الأمر إلى تدبر الإنسان وما قد يكتشفه من هذه المضار مع مرور الزمن، ويلاحظ أنّ الآية الكريمة لم تنهَ عن فعل الزِّنا فحسب، بل ونهت عن الاقتراب منه. وهذا أسلوب بلاغي اعتمده القرآن الكريم في العديد من الموارد، وهي الموارد التي يترتّب عليها فسادٌ كبيرٌ على الصعيد الأخلاقي أو الاجتماعي أو الاقتصادي من قبيل شرب الخمر أو أكل الرِّبا.

وعلى العموم، فإنّ ثمة قاعدة إسلامية مستفادة من الكتاب والسُّنة، وخلاصتها: أنّ الله تعالى إذا أحبّ شيئاً فتح الأبواب كلّها أمامه، وشجّع عليه وأثاب على مقدّماته، وإذا أبغض أمراً وكرهه فربما أقفل النوافذ كلّها في وجهه، فضلاً عن الأبواب المؤدّية إليه. ومن هنا يتضح لنا سرّ النهي عن الاقتراب من الزِّنا في الآية المباركة، وليس مجرّد اقترافه فحسب، فتأمل في دلالة قوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ﴾ فهو لم يقل: لا تزنوا، وإنّما قال: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ﴾، الأمر الذي يفرض على المسلم أن يجتنب حتّى المقدّمات المؤدّية إلى الزِّنا أو الأجواء المساعدة عليه، وهذا ما لا تُعطيه عبارة «**لا تزنوا**».

باختصار: ينطلق التشريع الإسلامي في موقفه الرافض للعلاقة غير الشرعية من منطلقات ذات بعد اجتماعي وأخلاقي وتربوي، وعلى رأس ذلك يأتي الحرص البالغ على حماية المناعة الأخلاقية للمجتمع، والسعي إلى استقرار العلاقات الاجتماعية وتماسكها، وهو يرى أنّ الأسرة هي اللبنة الأولى في البناء الاجتماعي ولا استقرار للاجتماع البشري إلا بتنظيمها وحمايتها، لأنّ اختلالها أو تفككها سوف يؤدي إلى اختلال الحياة الاجتماعية برمّتها، وتعريضها لخطري التفكُّك والانهيار. ولا يمكن بناء الإنسان بناءً اجتماعياً وعاطفياً وتربوياً خارج نطاق أسرة آمنة ومستقرة، كما أن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة غرائزيّة بحتة، يقضي الطرفان فيها وطرهما ثم ينصرفا، إنّها علاقة حميمة ووطيدة، تحقق السكن وتجلب المودة، كما ذكرت الآية المتقدمة: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً﴾[1].

هذا ولكنّ إدانتنا للزنا ورفضنا له رفضاً حاسماً لا يعني بالضرورة أن يتحول إلى موقف متشدد من الطفل الناتج عن هذه العلاقة، ولا سيما إذا بلغ الأمر حدّ سحق إنسانيته ومنعه من الكثير من الحقوق التي يتمتع بها باقي الناس.

ثالثاً: التوالد داخل الأسرة:

وفي ضوء ذلك، فقد حرص الإسلام على أن يكون التوالد داخل نطاق الأسرة من

(1) سورة الروم، الآية 21.

خلال العلاقة الشرعية بين الزوجين، وقد اعترف بكلّ ما ينتج عن هذه العلاقة من أولاد، وما ينشأ عن ذلك من علاقات القربى والنسب، ورفض التلاعب بهذا النظام، مسمّياً الأشياء بأسمائها، معتبراً أنّ أيّة علاقة لا يحكمها نظام الزواج هي علاقة غير مشروعة، وما ينتج عنها هو ولد غير شرعي، ولا مجال لتجاوز ذلك، لأنّ تجاوزه يعني هدم نظام الأسرة من جهة وإشاعة التفلت الجنسي من جهة أخرى. وأما العلاقة القائمة على ملك الرجل للمرأة، (ملك اليمين)، فلنا فيها رأي يذهب إلى أنّ ظروفها ومبرراتها التاريخية التي سمحت بإقرارها لم تعد قائمة، وبالتالي فأي دعوة إلى إعادة العمل بها من جديد هي دعوة مرفوضة ولا مبرر لها على الإطلاق.

وفي هذا السياق، فقد رفض ـ الإسلام ـ التبنّي، لأنّه تلاعب بالعلاقة النسبيّة، ويؤدّي إلى اختلاط الأنساب أو ضياعها، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ﴾[1]، ومن هذا وذاك، استفاد بعض العلماء أنّ حِفْظَ الأنساب هو أحد أهمّ مقاصد الشريعة الإسلامية.

رابعاً: الآثار النفسيّة والروحيّة:

وعلينا أن نضع في الحسبان هنا أنّه ربما كان للولادة غير الشرعية آثار نفسيّة على الولد، وذلك لأنّ الزانيين إذا أقدما على الزنا وهما في حالة من التوتر أو الخوف أو الشعور بالذنب، فإنّ ذلك قد يؤثر على صحة المولود النفسيّة والجسديّة، وهكذا فإنّ ولد الزنا الذي ينشأ خارج نطاق الأسرة وربما يتعرف على والده بعد عقدين من الزمن، كما يحصل في كثير من الدول الغربيّة، لن يعرف حياة مستقرة من الناحية النفسية والاجتماعية، بل إنه سيجعله شخصاً معرضاً للكثير من الأمراض والعقد النفسية.

ولكنْ هل للزنا أثر سلبي على الجانب الروحي لابن الزنا واستقامته الدينيّة؟

لا شكّ أنّ الأمر محتمل، ولكن هل ثمّة ما يؤكد الأمر ويثبته؟

قد يقال: نعم، وذلك بالاستناد إلى:

1. ورد في بعض الأخبار أنّ ابن الزنا يحنّ إلى الحرام[2]، ولكن هذا الخبر ضعيف ولا يعول عليه كما سيأتي.
2. ورد في بعض الروايات ما يدل على كراهة استرضاع الزانية والمولودة من الزنا، فقد

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 4.

(2) ففي الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام: إن لابن الزنا علامات: وذكر منها: «أنّه يحنّ إلى الحرام الذي خلق منه» **الخصال**، ص217، **معاني الأخبار**، ص400، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص417. لكن الرواية ضعيفة السند وفيها إشكالات أخرى سيأتي ذكرها في الباب الثاني.

ورد في صحيح عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ وَلَدَتْ مِنْ زِنًى هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُسْتَرْضَعَ بِلَبَنِهَا؟ قَالَ: لَا يَصْلُحُ، **وَلَا لَبَنِ ابْنَتِهَا الَّتِي وُلِدَتْ مِنَ الزِّنَى**»[1]. وفي موثق ابن بكير عن عُبَيْدِ اللَّه الْحَلَبِيِّ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام امْرَأَةٌ وَلَدَتْ مِنَ الزِّنَا أَتَّخِذُهَا ظِئْراً؟ قَالَ: **لَا تَسْتَرْضِعْهَا ولَا ابْنَتَهَا**»[2]. وسيأتي مزيد بحثٍ حول ذلك في المباحث الآتية. ويؤيده ما ورد في بعض الروايات من تأثير سلبي لأكل المال الحرام[3] على روحية الإنسان واستقامته.

بيد أنّ النهي المذكور عن استرضاع الزانية ووليدتها لا يعلم أن مناطه هو ما يتركه من تأثير سلبي على روحية الولد، فلربما كان المناط فيه هو خوف التعيير بذلك كما سيذكر لاحقاً.

3. مما لا ينبغي الشك فيه أنّ الرضاع مؤثر في خصائص الولد الجسدية والنفسية[4]،

---

(1) **الكافي**، ج6، ص44، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص108.

(2) **الكافي**، ج4، ص42، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص108.

(3) فقد ورد أن الإمام الحسين عليه السلام خاطب جماعة عمر بن سعد قائلاً: «وإنما أدعوكم إلى سبيل الرشاد، فمن أطاعني كان من المرشدين، ومن عصاني كان من المهلكين، وكلكم عاص لأمري غير مستمع قولي فقد ملئت بطونكم من الحرام، وطبع على قلوبكم»، **بحار الأنوار**، ج45، ص8، نقله عن كتاب **المناقب**.

(4) تذكر بعض المواقع المتخصصة «أنّ الدراسات أثبتت أن الرضاعة الطبيعية تقوي المناعة لدى الطفل، وتحمى صحته من العديد من الأمراض التي ربما يتعرض لها، كما أن لها تأثيرها النفسي على الطفل:

1. تعتبر الرضاعة الطبيعية من الجانب النفسي هي أول عملية احتواء حقيقي للطفل بعد الميلاد، حيث تقوم الأم بإحاطة الطفل بذراعيها وضمه لصدرها ومن ثم فهي تمنحه من خلال الرضاعة شعوراً بالحب والحنان والدفء والأمان.
2. وتعتبر الرضاعة عملية انتقالية تدريجية تؤهل الطفل للتعرف على العالم المحيط من خلال الأم والاندماج فيه، مع الاحتفاظ ببعض الخصائص التي كان يتمتع بها في رحم أمه وهي الاحتواء والدفء وسماع نبضات قلب الأم.
3. من خلال الرضاعة فإن الأم توصل رسائل عدّة لهذا الكائن الوليد وهي أن ثمة من يهتم به ويحتويه ويتقبله وعلى استعداد للوفاء بطلباته.
4. كما أن الرضاعة تقرن ما بين الشعور بالشبع والشعور بالأمان والراحة وهو ما يرضي الطفل ويشعره بالأمان والاطمئنان.
5. كما أنها تساعد في عملية الارتباط بين الطفل وأمه حيث يقترب منها ويشم رائحتها، ويسمع ضربات قلبها وهو ما كان قد اعتاد عليه وهو في أحشائها مما يجعله يستكين ويهدأ.
6. وقد وجد أن الرضاعة تساعد الطفل على تقبل ذاته لأن الأم تشعره أنها تتقبله وتلبي نداءه وتشبع حاجته أثناء الرضاعة، ونحن نتقبل أنفسنا من خلال رؤيتنا لتقبل الآخرين لنا. =

وهذا ما يؤكده العلم الحديث، وتدل عليه بعض الأخبار، ففي الخبر المعتبر عنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **يَقُولُ: لَا تَسْتَرْضِعُوا الْحَمْقَاءَ، فَإِنَّ اللَّبَنَ يَغْلِبُ الطِّبَاعَ، وقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): لَا تَسْتَرْضِعُوا الْحَمْقَاءَ، فَإِنَّ الْوَلَدَ يَشِبُّ عَلَيْه**»(1)، وهذا الأثر النفسي قد يترك بصماته في الجانب الروحي، لوجود نوع من الترابط بين الأمرين، فأي خلل يؤثر على استقرار الطفل النفسي يؤثر أيضاً على استعداداته الروحية واستقامته فيما بعد.

ناهيك عن أنّ الأجواء المحيطة بابن الزنا قد تؤثر ـ على نحو المقتضي ـ في الانحراف، وهذا ما يفسر لنا ما ورد في الخبر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «كان قاتل يحيى بن زكريا ولد زنا، وكان قاتل الحسين عليه السلام ولد زنـا...»(2). فإنّ ابن الزنا لم يخلق مجرماً ولا قاتلاً، بل إنّه خلق ـ كغيره من الأطفال ـ على الفطرة النقيّة، بيد أنّ البيئة التي يعيش فيها هي من يدفعه إلى حضن الرذيلة والإجرام، حيث إنه في الأعم الأغلب ينقطع عن التربية والتهذيب ويُترك لمصيره، تلاحقه وتحاصره نظرات الاحتقار والازدراء وتناله الألسن بالنبز والتعيير، الأمر الذي يملأ قلبه بالكراهية والحقد على كل من هو طاهر المولد، وربما سعى في سبيل نشر الرذيلة في المجتمع ليكثر أبناء الزنا، كما أنّ من وقع في الزنا وعُرف أمره بما أوقعه في المعرة الاجتماعية، يرغب في وقوع الآخرين بما وقع فيه.

= 7. كذلك فإن الأم حين ترضع صغيرها فهي أيضاً تتلمسه وتضع يديها أو خدها على جسمه، وهي بذلك تؤهله للاستثارة اللمسية التي تساعده على إدراك الأجسام الأخرى ؛ فيهدأ حينما يربت عليه الآخرون، أو يضحك حينما يداعب أحد جسمه، وبالتالي فالاستثارة اللمسية أمر هام لنموه.

8. الرضاعة تشبع حاجة الطفل للمص، وهي الحاجة التي تعادل حاجته لتناول الطعام، حيث تكون انفعالات الطفل الصغير التي ترافق عملية المص بالغة الأهمية، ليس فقط من أجل تغذيته السليمة وإنما تعتبر عاملاً هاماً في تطور العلاقات الحميمة مع الأم ومنبعاً أساسياً للأحاسيس العاطفية الإيجابية.

9. كما أنّ الدراسات العلمية أثبتت مؤخراً أنّ للرضاعة الطبيعية أثراً إيجابياً على سلوكيات الطفل في المستقبل حيث تقلل من احتمالات أن يقع الطفل في براثن المرض النفسي، أو أن يصبح الطفل عدوانياً أو متوتراً وصعب الترويض، خاصة لو كان الجو الأسري هادئاً ومستقراً.»، انظر:

http://www.alnafsy.com/articles/12/113

(1) **الكافي**، ج6، ص43.

(2) ورد ذلك في أخبار عدّة، انظر: **كامل الزيارات**، ص161، 162، ص163، و188، و**الإرشاد** للمفيد، ج2، ص132.

المحور الثاني

مثبتات النسب الشرعي والآخر غير الشرعي

في هذا المحور، نروم التعرف على مثبتات النسب الشرعي، ليتسنى لنا تمييز الولد الشرعي عن الولد غير الشرعي.

وسائل إثبات النسب على نوعين:

هناك طرق عدّة أقرّتها الشريعة لإثبات النسب، وهي على نوعين:

1. وسائل الإثبات العامة وهي: البيّنة، والشياع، الإقرار، والقرعة، وهذه من وسائل الإثبات غير المختصة بباب دون آخر، ولذا لا نروم بحثها هنا، تاركين ذلك إلى مجال آخر.
2. وسائل الإثبات الخاصة بالنسب وهي: القيافة، الفراش، الفحص الطبي الخاص المعروف بفحص DNA. وهذا النوع هو مورد بحثنا في هذا المحور.

أولاً: الفراش

الفراش هو وسيلة شرعيّة لإثبات انتساب الولد إلى صاحب الفراش، والمستفاد من الأدلة الشرعيّة أنه في كل حالات وجود زوج ـ أو مَنْ يقوم مقامه ـ للمرأة، فإنّ الولد سيكون ملحقاً به، لقاعدة الفراش، ولكن شريطة عدم حصول الجزم بنفي انتسابه إليه وتولده من نطفته، كما لو لم يلتقِ الرجل بزوجته أصلاً، فلا يمكن حينئذٍ إلحاق الولد به، ومن ذلك ما لو ولد لأقلّ من ستة أشهر من حين مقاربته للزوجة، أو ولد بعد سفره أو ابتعاده عنها أقصى مدة الحمل، ومن ذلك أيضاً وجود طريق قطعي ينفي تولّده منه. وهذا ما سوف نتناوله بالبحث في قاعدة الفراش في محور مخصص لبحث القواعد الفقهيّة الناظمة لوضع الولد غير الشرعي.

ومع اتضاح ذلك يبقى من وسائل الإثبات الخاصة وسيلتان: إحداهما ظنيّة في نتائجها، وهي القيافة، والأخرى يفترض أنّها يقينيّة في نتائجها، وهي الفحص الطبي، وفيما يلي بحث موسع حول هاتين الوسيلتين.

ثانياً: القيافة

تعدّ القيافة وسيلة من وسائل إثبات النسب عند بعض المذاهب الفقهيّة، بينما رفضها فقهاؤنا الإمامية، وإن كان يلوح من بعضهم القول بحجيتها، وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

1. معنى القيافة ونبذة عن تاريخها

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ): «والقفو: مصدر قولك: قفا يقفو، وهو أن يتبع شيئاً، و قفوته أقفوه قفواً، وتقفيته، أي: اتبعته. قال الله جل وعز: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1]»[2]، والقائف هو الذي يعتمد على الفراسة، فيحكم في النسب بالقيافة والشبه ويلحق الأبناء بالآباء، قال الجوهري: «والقائف: الذي يعرف الآثار، والجمع القافة. تقول: قفت أثره، إذا أتبعته، مثل قفوت أثره»[3]. وقال ابن الأثير تعليقاً على الحديث: «إنّ مجززاً كان قائفاً»: القائف: الذي يتتبع الآثار ويعرفها، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه، والجمع: القافة»[4].

وقد عُرف عن بعض القبائل العربيّة براعتهم في القيافة، ومنهم قبيلة مدلج[5] بضم الميم: قبيلة من كنانة، ومنهم مجززاً المشار إليه وسيأتي ذكر قصته، قال القلقشندي: «ومنهم بنو مدلج (بضم الميم وسكون الدال المهملة وكسر اللام وجيم في الآخر)، وهم بنو مدلج بن مرة بن عبد مناة. وفي بني مدلج هؤلاء علم القيافة، وهو إلحاق الابن بالأب ونحو ذلك بالشّبه. ومنهم طائفة الآن بصرخد وحوران من بلاد الشام، وطائفة بالأعمال الغربية من الديار المصرية»[6].

وعلم القيافة قديم، والخلاف في الاعتماد عليها قديم أيضاً، وقد بيّن المؤرخ المسعودي (346هـ) وجه الاختلاف في اعتماد الناس على القيافة أو عدم اعتمادهم لها، قال: «فذهبت طائفة إلى تحقيق القيافة والأخذ بها، لأن الأشباه تنزع، وغير جائز أن يكون الولد غير مشبه لأبيه، أو أحد من أهله من جهة من الجهات، ومنهم من ذهب إلى أن في الولد مواضع تلحقها القيافة دون غيرها من الأعضاء مما لم يحلها (يلحقها) الشبه، ولا توافق بينهما بحد مشترك، وأبى آخرون ما وصفنا، إذ كان الناس قد يتشابهون في حد الإنسانية وغير ذلك من الحدود، ويفترقون في غيرها من الصور، وليس وجود الأغلب من الأشباه مما يوجب إلحاق الشبه بشبهه، دون أن يخالف من حيث أوجبت قضية العقل الاختلاف بالتباين»[7].

---

(1) سورة الإسراء، الآية 36.
(2) **العين**، ج5، ص221.
(3) **الصحاح**، ج4، ص1419.
(4) **البخلاء** للجاحظ: ص261، و**النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج4، ص121.
(5) قال الجوهري: «ومدلج بضم الميم: قبيلة من كنانة، ومنهم القافة»، **الصحاح**، ج1، ص315.
(6) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج1، ص404.
(7) **مروج الذهب**، ج2، ص144.

ونصّ غير واحد من المؤرخين على اختصاص العرب بذلك، إلى حدّ جعلها من مزاياهم، يقول المسعودي: «وهذه المعاني من خواص ما للعرب، وما تفردت به، دون سائر الأمم في الأغلب منها، وإن كانت الكهانة قد وجدت في غيرها، فإنّ القيافة والزجر والتفاؤل والتطير ليس لغيرها في الأغلب من الأمور، وليس هو موجوداً في سائر العرب، وإنما هو للخاص منها الفَطِنِ والمتدرب الظَّنن، وإن وجد ذلك في بعض الأمم، كوجود ذلك في الإفرنجة، وما جانسها ممن هنالك من الأمم، فيمكن أن يكون ذلك موروثاً عن العرب، ومأخوذاً منها في سالف الدهر، لأن العرب قد تنقلت في البلاد، وتغيرت لغاتها»[1].

وقال المرزوقي الأصفهاني (421هـ) في كتاب الأزمنة والأمكنة: «فأمّا القيافة: فقد خُصّ بها قوم من العرب، وإنّما هو [هي] في الأنساب خاصة وقد ثبّتها النبي (ص)، ويحكم بها الشّافعي وأصحابه، ويلحقون بها الولد وهذه فضيلة خصّت بها العرب... وروي أنّ عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه دعا قائفاً لرجلين ادّعيا ولداً فقال: لقد اشتركا فيه، فقال عمر للغلام: والِ أيّهما شئت. وروي أنّ أنساً شكّ في ابن له فدعا القافة للنّظر في أمره. وهذه الأدلة تسوّغ في الدّين القيافة، وإنّما هي علم يتتبع أثراً أرشد اللّه له قوماً خصّهم بفضيلته ويقال: قفاه وقافه واقتافه واقتفاه بمعنى. وفي القرآن: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾»[2].

والقيافة على نوعين: قيافة البشر، وقيافة الأثر، قال الأبشيهي (852هـ): «وأما القيافة: فهي على ضربين قيافة البشر وقيافة الأثر. فأما قيافة البشر فالاستدلال بصفات أعضاء الإنسان وتختص بقوم من العرب يقال لهم بنو مدلج يعرض على أحدهم مولود في عشرين نفراً فيلحقه بأحدهم... وأما قيافة الأثر فالاستدلال بالأقدام والحوافر والخفاف، وقد اختص به قوم من العرب أرضهم ذات رمل إذا هرب منهم هارب أو دخل عليهم سارق تتبعوا آثار قدمه حتى يظفروا به. ومن العجب أنهم يعرفون قدم الشاب من الشيخ والمرأة من الرجل والبكر من الثيب والغريب من المستوطن. ويذكر أنّ في قطبة وثغر البرلس أقواماً بهذه الصفة، وقد وقعت من قريش حين خرج النبي (ص) وأبو بكر إلى الغار على صخر صلد وأحجار صم ولا طين ولا تراب تبين فيه الأقدام فحجبهم الله تعالى عن نبيه (ص) بما كان من نسيج العنكبوت وما لحق القائف من الحيرة وقوله إلى هاهنا انتهت الأقدام»[3].

---

(1) **مروج الذهب**، ج2، ص145.

(2) **الأزمنة والأمكنة**، 413.

(3) **المستطرف في كل فن مستظرف**، ج2، ص547.

2. أقوال الفقهاء

يجمع الفقهاء الشيعة على أنّه لا اعتبار بقول القافة في إثبات النسب، وبهذا صرّح فقهاؤهم، وأمّا السُّنة فقد اختلف فقهاؤهم في إثبات النسب بالقيافة، على رأيين، فأبو حنيفة قال: لا اعتبار بقول القائف، في المقابل، ذهب المالكيّة والشافعيّة والحنابلة إلى إثبات النسب بالقيافة وأجازوا الاعتماد عليها، وقبول القيافة عند المذاهب المذكورة استدعى أن يفردوا لها فصلاً خاصاً بها في مبحث النسب، ويتحدثوا فيه عن شروط القائف، وضوابط الأخذ بالقيافة، وإليك بعض الكلمات في ذلك:

قال الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (460هـ): «إذا اشترك اثنان في وطء امرأة في طهر واحد، وكان وطئاً يصح أن يلحق به النسب، وأتت به لمدة يمكن أن يكون من كل واحد منهما، أقرعنا بينهما، فمن خرجت قرعته ألحقناه به. وبه قال علي عليه السلام. وقال الشافعي: نريه القافة، فمن ألحقته به ألحقناه به، فإن لم يكن قافة، أو اشتبه الأمر عليها، أو نفته عنهما، ترك حتى يبلغ فينسب إلى من شاء منهما ممن يميل طبعه إليه. وبه قال أنس بن مالك، وهو إحدى الروايتين عن عمر، وبه قال في التابعين عطاء وفي الفقهاء مالك، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة: ألحقه بهما معاً، ولا أريه القافة. وحكى الطحاوي في المختصر، قال: إن اشتركا في وطء امرأة، فتداعياه، فقال كل واحد منهما هذا ابني، ألحقته بهما معاً، فألحقه باثنين ولا ألحقه بثلاثة. وقال أبو يوسف ألحقه بثلاثة، واختار الطحاوي طريقة أبي يوسف، هذا قول المتقدمين. وقال المتأخرون منهم: الكرخي، والرازي: يجوز أن يلحق الولد بمائة أب على قول أبي حنيفة، والمناظرة على هذا يقع. قال أبو حنيفة: فإن كان لرجل أمتان، فحدث ولد، فقالت كل واحدة منهما: هو ابني من سيدي. قال: ألحقه بهما، فجعلته ابناً لكل واحدة منهما، وللأب أيضاً. قال أبو يوسف ومحمد: لا يلحق بأمّين، لأنا نقطع أن كل واحدة منهما ما ولدته، وأن الوالدة إحداهما، وأبو حنيفة ألحق الولد الواحد بآباء عدة، وبأمهات عدة».

ويضيف الشيخ الطوسي: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنّهم لا يختلفون في ذلك. فأمّا الدليل على أنّ القيافة لا حكم لها في الشرع، ما روي أنّ العجلاني قذف زوجته بشريك بن السحماء وكانت حاملاً، فقال رسول الله (ص): إنْ أتت به على نعت كذا وكذا فما أراه إلا أنه قد كذب عليها، وإن أتت به على نعت كذا وكذا فهو من شريك بن السحماء، فأتت به على النعت المكروه، فقال (ص): «**لولا الأيمان لكان لي ولها شأن**» فوجه الدلالة: أنه (ص) عرف الشبه ولم يعلّق الحكم به، فلو كان له حكم لكان يعلق الحكم به فيقيم الحد على الزاني، فلما لم يفعل هذا ثبت أن الشبه لا يتعلق به حكم. والدليل على أن الولد لا يلحق برجلين: قوله

تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾(1)، فلا يخلو أن يكون كل الناس من ذكر وأنثى، أو كل واحد منهم من ذكر وأنثى، فبطل أن يريد كل الناس من ذكر وأنثى، لأن كل الناس من ذكر واحد وهو آدم عليه السلام، خلق وحده، ثم خلق حواء من ضلعه الأيسر، ثم خلق الناس منهما، فإذا بطل هذا ثبت أنه أراد خلق كل واحد من ذكر وأنثى، فمن قال من أنثى وذكرين فقد ترك الآية»(2).

وقال العلامة الحلي (726هـ): «ولا اعتبار بالقافة ولا يجوز الإلحاق بمن يلحقه القيّاف»(3).

وقال الخطيب الشربيني الشافعي (977هـ): «وروى مالك: أنّ عمر دعا قائفين في رجلين تداعيا مولوداً، وشك أنس في مولود له فدعا له قائفاً، رواه الشافعي رضي الله تعالى عنه. وبقولنا قال مالك وأحمد، وخالف أبو حنيفة وقال: لا اعتبار بقول القائف»(4).

3. أدلّة اعتبار القيافة

إنّ مستند القائلين بحجية القيافة هو مجموعة من الشواهد النقليّة:

المستند الأول: ما روي عن السيدة عائشة قالت: دخل عليّ رسول الله (ص) ذات يوم وهو مسرور، فقال: يا عائشة ألم تري أنّ مجززاً المدلجي دخل عليّ فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطّيا رؤوسهما وبدت أقدامهما، فقال: إنّ هذه الأقدام بعضها من بعض»(5).

وقد كان أهل الجاهلية يقدحون في نسب أسامة، وذلك بسبب اختلاف لون بشرته عن أبيه، قال أبو داود سليمان بن الأشعث (275هـ): «وسمعت أحمد بن صالح يقول: كان أسامة أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن»(6).

والحجّة في الخبر المذكور أنّ سروره (ص) بما قاله القائف إقرار منه بجواز العمل به في إثبات النسب، لأنّه (ص) لا يُسَرُّ بباطل.

ونلاحظ عليه:

أنّه وبصرف النظر عن سند الخبر، فإنّ سروره لا يعني حجّيّة القيافة في الشرع، إذ يكفي لتبرير سروره أنّ القائف شهد بما هو مؤكدٌ وثابت عنده (ص)، حيث سيغدو قول القائف

(1) سورة الحجرات، الآية 13.
(2) **الخلاف**، ج6، ص348 ـ 351.
(3) **تحرير الأحكام**، ج5، ص213.
(4) **مغني المحتاج**، ج4، ص488.
(5) **صحيح البخاري**، ج8، ص12، و**صحيح مسلم**، ج4، ص172، و**سنن أبي داود**، ج1، ص505، و**سنن الترمذي**، ج3، ص298.
(6) **سنن أبي داود**، ج1، ص506.

مستنداً لإسكات المشكّكين بنسب أسامة، وفقاً للموازين الظنيّة الشائعة عندهم، وجرياً على قاعدة «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، لأنّ القيافة كانت طريقاً معتمداً عند العرب ويستقربها معظم الناس، وقد وافقت ما يراه الرسول (ص) من صحة انتساب أسامة إلى زيد، فسرّ (ص) بذلك، مع أنّ القيافة ليست طريقاً شرعياً. بكلمة أخرى: إنّ مرد سروره (ص) بذلك، إلى أنّ قول القائف يؤكّد قناعته ويقطع السبيل أمام ألسنة الشكاكين. أجل، لو أنّه (ص) كان شاكّاً في نسبه واعتمد على قولهم في إثباته، وسُرَّ بقولهم، أو أنّه (ص) أذن باللجوء إلى القيافة لدلّ ذلك على مشروعيّتها، لكنّ النبي (ص) ـ بحسب ظاهر الرواية ـ ليس هو الذي طلب مُجَزَزاً وإنّما دخل مجززٌ، فوجد أسامة وأباه مضطجعين وهما مغطّيا الوجه، فقال: إنّ هذه الأقدام بعضها من بعض، ونحن نلاحظ أن اعتراف أحد الخصوم بأمر نراه ونعتقده يبعث فينا شيئاً من السرور، وننقل كلامه لا من باب حجية قوله، وإنما على قاعدة: «من فمك أدينك».

وخلاصة القول: إنّ نسب أسامة لم يكن موضع شكّ عند الرسول (ص)، فقد كان معروفاً بالانتساب إلى زيد، وظاهر الحال بمقتضى قاعدة الفراش يقتضي انتسابه إليه، والتشكيك هو مجرد كلام تلوكه الألسنة التي لا تتورع عن المحارم، مستندة إلى فارق اللون بينه وبين أبيه، وظاهر الرواية أنّ التشكيك استمر إلى زمن الهجرة، فقد حصل الأمر في المدينة وبعد أن تزوّج النبي (ص) بعائشة.

المستند الثاني: ما روي عن أم سلمة، قالت: جاءت أم سليم إلى رسول الله (ص) فقالت: يا رسول الله إنّ الله لا يستحيي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت قال النبي (ص) إذا رأت الماء، فغطت أم سلمة، تعني وجهها، وقالت: يا رسول الله وتحتلم المرأة؟! قال: نعم، تربت يمينك[1]، فبِمَ يشبهها ولدها؟»[2].

---

(1) اختلفوا في بيان المراد من عبارة: «تربت يمينك»، فقد نقل السيوطي عن القاضي أبي بكر بن العربي في شرح الترمذي أنه قال: «للعلماء في معناه عشرة أقوال، وذكرها، وهي بعيدة، انظر: **شرح سنن النسائي**، ج1، ص114، وقال ابن الأثير في النهاية: «هذه الكلمة جارية على ألسنة العرب لا يريدون بها الدعاء على المخاطب ولا وقوع الأمر بها، كما يقولون: قاتله الله. وقيل: معناها لله درك، وقيل: أراد به المثل ليرى المأمور بذلك الجد وأنه إن خالفه فقد أساء، وقال بعضهم: هو دعاء على الحقيقة، وأنه قال لعائشة رضي الله عنها: تربت يمينك، لأنه رأى الفقر خيراً لها، والأول أوجه ويعضده قوله في حديث خزيمة: أنعم صباحاً تربت يداك»، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص184، ويؤيده ما ورد في الحديث عن أبي جَعْفَرٍ الباقر عليه السلام: «أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ (ص) يَسْتَأْمِرُه فِي النِّكَاحِ، فَقَالَ لَه رَسُولُ اللَّه (ص): انْكِحْ وعَلَيْكَ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ»، **الكافي**، ج5، ص322. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص401.

(2) **صحيح البخاري**، ج1، ص41. و**صحيح مسلم**، ج1، ص171، و**سنن ابن ماجة**، ج1، ص197.

والاستدلال مبني على أنّ قوله: «فبمَ يشبهها ولدها»، يتضمن إقراراً بأنّ الشبه مناط شرعيّ لإثبات النسب، وإلّا لما كان للإخبار به فائدة يعتدّ بها، والقيافة تعتمد على الشبه فيكون ذلك دليلاً على حجيّتها.

ويلاحظ ـ بعد الغضّ عن سنده ـ:

أولاً: أنّه (ص) لم يذكر الشبه باعتباره شاهداً وحجة في إثبات النسب أو نفيه، فهو ليس بصدد إثبات النسب في موارد الشك، ليكون ذكره للشبه بين الأمّ وابنها شاهداً على ذلك، وإنّما ذَكَر الشبه كشاهد على صحّة احتلام المرأة (وهذا نعود إليه في التعليق الثاني)، ومن الطبيعيّ أن يشبه الولد أمّه أو أباه، لكنّ هذا لا يعني أنّ ثبوت الشبه مثبتٌ للنسب وانتفاءه نافٍ له، فليس في الحديث ما يدلّ على ذلك. وخلاصة القول: إنّ تأكيد النبي (ص) على شبه الولد بأمّه أو بأبيه لا يعني أنّ الشبه حجّة في إثبات النسب أو نفيه.

ثانياً: قد يقال: إن الرواية اشتملت على مضمون يزيدها وهناً، وهو أنّ الاحتلام له دور في تحقّق الشبه، وحيث إنّ هذا واضح البطلان، لأنّه لا وجود الاحتلام يحقق الشبه ولا نفيه ينفيه، فلا رابط سببي بين الاحتلام والشبه، فيكون التعبير بالاحتلام متضمناً إشارةً إلى الفرضية الشائعة في الأزمنة السابقة حول أنّ ماء المرأة يسهم مع ماء الرجل في تكوّن الجنين، تماماً كما أن التعبير باحتلام الرجل يراد منه الإشارة إلى مائه، وحيث إنّ هذه الفرضية قد ثبت بطلانها لأنّ المرأة لا ماء لها يكون دخيلاً في تكوّن الولد، الأمر الذي يجعل هذا الحديث معارضاً للحقيقة العلميّة التي تنفي جزماً وجود ماء للمرأة يتكون منه الولد، ما يقتضي طرح الخبر لو سُلّم سَنَدُهُ.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ربط الشبه بالاحتلام إنما هو باعتبار أنّ الاحتلام هو عنوان مشير إلى وجود دورٍ للمرأة التي يقاربها الزوج في نقل جيناتها وخصائصها إلى الولد، فكما أنّ للأب دوراً في تكوين الولد وهو دور يقتضي الشبه بينهما، كذلك فإنّ للمرأة دوراً مماثلاً يقتضي شبهه بها، فتأمل. وأما ما قد يستشعر من الخبر من أنّ للمرأة ماءً دخيلاً في تكوّن ابنها، فيرده أنّ التعبير بالماء هو تعبير يلائم ثقافة ذلك العصر الطبيّة، ويراد به الإشارة إلى أنّ لها دوراً في تكوينه.

المستند الثالث: وممّا استدلّوا به على حجيّة القيافة: أنّ الخليفة عمر بن الخطاب كان يُليط ـ أي يُلحِق ـ أولاد الجاهليّة بمن ادعاهم في الإسلام، اعتماداً على قول القافة، وكان

يدعو القافة ويعمل بقولهم في حضور الصحابة دون إنكار أحدٍ منهم، فدلّ هذا على جواز العمل بقول القافة[1].

وقضاء عمر المشار إليه، قد روي عنه بسند صحيح ـ باعتراف الألباني ـ ومفاده: «أنّ عمر بن الخطاب قضى في رجل ادعاه رجلان، كلاهما يزعم أنه ابنه، وذلك في الجاهلية، فدعا عمر أم الغلام المدعى، فقال: أذكّرك بالذي هداك للإسلام لأيهما هو؟ قالت: لا والذي هداني للإسلام ما أدري لأيهما هو، أتاني هذا أول الليل، وأتاني هذا آخر الليل ! فما أدري لأيهما هو؟ قال: فدعا عمر من القافة أربعة، ودعا ببطحاء[2]، فنثرها، فأمر الرجلين المدعيين، فوطئ كل واحد منهما بقدم، وأمر المدعَى فوطئ بقدم ثم أراه القافة، قال: انظروا، فإذا أتيتم فلا تتكلموا حتى أسألكم، قال: فنظر القافة، فقالوا: قد أثبتنا، ثم فرق بينهم، ثم سألهم رجلاً رجلاً، قال: فتقادعوا، يعني فتتابعوا (الأصل: فتبايعوا) كلهم يشهد أنّ هذا لمن هذين ! قال: فقال عمر: يا عجباً لما يقول هؤلاء، قد كنت أعلم أنّ الكلبة تلقح بالكلاب ذوات العدد، ولم أكن أشعر أنّ النساء يفعلن ذلك قبل هذا ! إني لا أرد ما يرون، اذهب فهما أبواك»[3].

ويلاحظ عليه: أنّ ما نُقل عن عمر ـ وبصرف النظر عن النقاش في أصل المبنى القائل بحجيّة فعل الصحابي أو قوله واعتباره مصدراً للتشريع ـ من أنّ الولد يلحق بأبوين مبني ـ بحسب الظاهر ـ على تصوّر مفاده أنه يمكن أن يتكون الولد من نطفتي رجلين أو أكثر! وهذا التصور غريب ولا يمكن قبوله بوجه، لكونه مخالفاً للحقيقة العلميّة في تكوّن الولد ـ في حالات التلاقح الطبيعي[4] ـ من ماء واحد وبويضة واحدة، هذا على الرغم من أنّ هذه الفتوى معروفة لدى بعض المذاهب الإسلاميّة، فقد حكم الحنفيّة ـ عند عدم وجود أدلّة النسب الشرعيّة تحدد الأب ـ بنسبة الولد للمتنازعَيْن جميعاً حتّى لو زادوا على اثنين[5].

---

(1) **الموسوعة الكويتيّة**، ج34، ص95.

(2) في رواية أخرى «فدعا بتراب فوطئ فيه الرجلان والغلام»، انظر: **شرح معاني الآثار**، ج4، ص163.

(3) **إرواء الغليل**، ج6، ص26، وقد رواه في كتاب **الموطأ**، ج2، ص741، و**سبل السلام**، ج4، ص137. وهذا نصه: «أتى رجلان إلى عمر وكلاهما يدّعي ولد امرأة فدعا قائفاً فنظر إليه القائف فقال لقد اشتركا فيه فضربه عمر بالدرّة ثمّ دعا المرأة فقال أخبريني خبرك فقالت: كان هذا ـ لأحد الرجلين ـ يأتيني، وهي في إبل لأهلها فلا يفارقها حتّى يظنّ وتظنّ أنّه قد استمرّ بها حبل، ثمّ انصرف عنها فأهريقت عليه دماء، ثمّ خلف عليها هذا الآخر فلا أدري من أيّهما هو؟ قال: «فكبر القائف فقال عمر: والِ أيهما شئتِ، أو قال أيهما شئتِ فانتسبِ».

(4) أما في حالات التلقيح الصناعي، فإنّ من الممكن أن يصار إلى تلقيح بويضة بمني مأخوذ من أشخاص عدة.

(5) **كتاب البصمة الوراثيّة**، ص205.

إن قلت: إنّ سكوت الصحابة ـ كما ذكر المستدل ـ وفيهم الإمام علي عليه السلام على القضاء المذكور دليل على إمضائه وحجيته شرعاً، والإمام عليه السلام لم يكن يتّقي أحداً، بل كان يعترض ويصحّح، وقد كان عمر وهو في سدّة الحكم يلجأ إليه ويأخذ بقوله حتّى قال: «لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو حسن»[(1)]، وقال: «لولا علي لهلك عمر»[(2)].

قلت: لم يحرز إمضاء علي عليه السلام للقضاء المذكور، بل إنّ ظاهر بعض النصوص الآتية بل صريحها أنّه عليه السلام كان يرفض الاعتماد على قول القافة.

المستند الرابع: روى الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ تَزَوَّجَهَا شَيْخٌ، فَلَمَّا أَنْ وَاقَعَهَا مَاتَ عَلَى بَطْنِهَا فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَادَّعَى بَنُوه أَنَّهَا فَجَرَتْ وتَشَاهَدُوا عَلَيْهَا، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ فَمَرَّ بِهَا عَلِيٌّ عليه السلام فَقَالَتْ: يَا ابْنَ عَمِّ رَسُولِ اللَّه إِنَّ لِي حُجَّةً، قَالَ: هَاتِي حُجَّتَكِ، فَدَفَعَتْ إِلَيْه كِتَاباً فَقَرَأَه، فَقَالَ: هَذِه الْمَرْأَةُ تُعْلِمُكُمْ بِيَوْم تَزَوَّجَهَا ويَوْمَ وَاقَعَهَا، وكَيْفَ كَانَ جِمَاعُه لَهَا، رُدُّوا الْمَرْأَةَ، فَلَمَّا أَنْ كَانَ مِنَ الْغَدِ دَعَا بِصِبْيَانٍ أَتْرَابٍ ودَعَا بِالصَّبِيِّ مَعَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ: الْعَبُوا حَتَّى إِذَا أَلْهَاهُمُ اللَّعِبُ، قَالَ لَهُمْ: اجْلِسُوا حَتَّى إِذَا تَمَكَّنُوا صَاحَ بِهِمْ، فَقَامَ الصِّبْيَانُ وقَامَ الْغُلَامُ فَاتَّكَأَ عَلَى رَاحَتَيْه فَدَعَا بِه عَلِيٌّ عليه السلام ووَرَّثَه مِنْ أَبِيه وجَلَدَ إِخْوَتَه الْمُفْتَرِينَ حَدّاً حَدّاً، فَقَالَ لَه عُمَرُ: كَيْفَ صَنَعْتَ؟ قَالَ عليه السلام: عَرَفْتُ ضَعْفَ الشَّيْخِ فِي اتِّكَاءِ الْغُلَامِ عَلَى رَاحَتَيْه»[(3)]، ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد[(4)]، ورواه الصدّوق بإسناده عن عمرو بن ثابت عن أبيه عن سعد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة قال: أتى عمر بامرأة...[(5)].

وتقريب الاستدلال: إنّه وفي إلحاق الطفل بالشيخ، اعتمد علي عليه السلام على اتكاء الغلام على راحتيه، واستنتج منه أنّ أباه هو الشيخ، وهذه قيافة.

---

(1) **أنساب الأشراف**، ج2، ص100.

(2) **الاستيعاب** لابن عبد البر، ج3، ص1103، **وتأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة الدينوري، ص152، و**شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ج1، ص18.

(3) **الكافي**، ج7، ص425.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص306.

(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص24، وعنه **وسائل الشيعة** ج27 ص283 باب 21 من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوة حديث 3.

ولوحظ على الرواية:

1. أنّها ضعيفة بسنديها[1]. والظاهر أنّ منشأ الضعف بالنسبة للسند الأول هو اشتماله على محمد بن الفضيل، وهو مشترك بين الثقة وغيره، وأما السند الثاني ففيه ضعف من جهة عدم ثبوت وثاقة عمرو بن ثابت وكذلك أبوه ثابت بن هرمز الحداد، إلا بناءً على كونهما من رجال تفسير القمي وكامل الزيارات[2]، ولكننا لا نعوّل على ذلك في التوثيق.
2. إنّ ما تضمنته حول «أنّ ابن الشيخ الضعيف سيكون ضعيفاً فهذا بحاجة إلى فحص علمي، فإنّ ثبت خطؤه سقط هذا الحديث عن الاعتبار حتى لو كان تاماً سنداً»[3].
3. «وأمّا لو فرضت صحة ذلك علمياً، فهذا الحديث ـ بغض النظر عن ضعف سنده ـ قد يقال أيضاً: بأنّ مفاده غريب، إذ معنى صحة هذه القضية علمياً ليس هو عدم تطرق احتمال ثبوت الزنا، إذ قد يكون ضعف الطفل مستنداً إلى علّة أخرى فيه مباشرة، أو بالوراثة عن أبيه غير هذا الشيخ، من شيخ آخر أو إنسان مبتلى بالضعف أو ما شاكل ذلك»[4].

أقول: إنّ ملاحظته الثانية تحتّم عرضَ هذه المسألة على أهلِ الخبرة واستفتاءهم في ذلك، فإن حكموا ببطلان المضمون ردّ، وهي ملاحظة سليمة من حيث المبدأ وتستدعي عرض كافة تراثنا الخبري ذي المضامين العلميّة على أهل الخبرة، ليكون معنى ذلك أنّ أحد معايير رفض الخبر هو معارضته للقاعدة العلميّة، وهذا ما ذكرناه في بعض البحوث[5]، ولكن الذي يبدو أنّ ما اشتمل عليه الحديث لا يخالف الموازين العلميّة، بل ثمة آراء علميّة تؤيد مضمونه[6]، فلا يشكل ذلك مشكلة في الخبر.

---

(1) انظر: **مرآة العقول**، ج24، ص295، و**القضاء في الفقه الإسلامي** للسيد الحائري ص231، و لم يسجل آصف المحسني هذا الحديث بسنديه في عداد الأحاديث المعتبرة في كتابه «**الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة**» ص562، باب 44.

(2) انظر: **معجم رجال الحديث**، ج4، ص305. وج 14، ص81.

(3) **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص231.

(4) المصدر نفسه، ص231.

(5) انظر: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص439 وما بعدها.

(6) نشرت بعض المواقع الإلكترونية خبراً علمياً تحت عنوان «إنجاب الرجل في عمر متقدم قد يؤثر على صحة طفله» ومما جاء في هذا الخبر: «يسود اعتقاد بين الرجال بأنه يمكنهم الإنجاب في أي وقت دون أية مشاكل حتى بعد بلوغهم ستين عاماً، إلا أن اختصاصي علم الوراثة الألماني توماس هاف أكّد خطأ هذا الاعتقاد، لأن الحيوانات المنوية لدى الرجل لا تكون بحالة جيدة مع التقدم في العمر. وأردف البروفيسور هاف ـ وهو من جامعة فورتسبورغ الألمانية ـ أن العلماء يرجعون السبب في =

وأمّا ملاحظته الثالثة فهي صحيحة، إذ ضعف الغلام لا يثبت أنّه ابن ذاك الشيخ حصراً، وبالتالي يُحكم على الشهود الذين شهدوا بالزنا أنّهم شهدوا زوراً وكذباً ويقام عليهم الحد، لأنّ من المحتمل أن يكونوا صادقين في دعواهم، ويكون ضعف الولد ناتجاً عن كونه ابناً لشيخ آخر حبلت منه أو أن يكون لدى والده ضعف جيني معين انتقل إلى ابنه بالوراثة، أو لغير ذلك من الأسباب.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما ذُكر لا يسقط الرواية، (وإن كان يخرجها عن الاستدلال بها لما نحن فيه) إذ بالإمكان تقديم تفسير لاعتماد الإمام على هذه القرينة، والتفسير هو أنّ إلحاق الولد بالشيخ هو لقاعدة الفراش، وليس بسبب التشابه بين الطفل وبين الشيخ في اتكائه على راحتيه، ولكنّ الإمام عليه السلام ذكر هذه التشابه للإقناع.

قال السيد محسن الأمين تفسيراً لما فعله الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «الظاهر أنّ المراد بالمواقعة هنا مجرد إرادة الدخول بها لا المجامعة، فالمراد أنه بعد أن مات على بطنها وجدت بكراً، ثم أتت بولد، فلذلك ادعى إخوته أنها فجرت، وشهدوا بذلك، ولما كان الحكم في مثلها أنّها فراش، وأنّ الولد قد ولد على فراش الشيخ فهو ملحق به، فلذلك أمر أمير المؤمنين علي عليه السلام بردّها وإسقاط الحد عنها، وجعل اتكاء الولد على راحتيه دليلاً ـ في الظاهر ـ على أنّه ابن الشيخ إقناعاً واستظهاراً، وإلّا فهو لا يصلح دليلاً، والدليل في الحقيقة هو ولادته على فراشه، وذلك لأنّه من أمنى على فرج امرأته فحملت ألحق به الولد وإن لم يفتضها لجواز تسرب المني إلى الرحم وحصول الحمل بذلك مع بقائها بكراً، وقد وقع مثله في زماننا، ولعلّ إظهار أنّ الدليل هو الاتكاء كان احتشاماً من إظهار خطأ من أمر برجمها، وعدم تفطنه لكونه ولد على فراش الشيخ»[1].

قد تقول: إنّ هذا التفسير لا يخلو من إشكال، وذلك لأنّه لو لم يصلح دليلاً وحجة لإثبات النسب وكان الدليل هو قاعدة الفراش، فلمَ لم يذكر الإمام عليه السلام ذلك، مكتفياً بهذه القرينة (اتكاء الغلام على راحتيه) بما يعطي انطباعاً للقاصي والداني أنّ هذا النوع من وسائل

= ذلك إلى التغيّرات الطارئة على المادة الوراثية لدى الرجال بدءاً من بلوغهم 45 عاماً. وعلى الرغم من أن الباحثين لم يتحققوا من وجود تحول حقيقي في المادة الوراثية، فإنه ثبت وجود تغيّر في نشاط بعض الجينات الوراثية، والتي يمكن أن تؤثر على نموّ الجنين، وتكون سبباً في إصابته بأمراض لاحقة بعد ذلك إذا ما وصلت إليه عبر الحيوانات المنوية، إذ أظهرت بعض الدراسات أن أطفال الآباء الكبار في السن يواجهون خطر الإصابة بقصور الانتباه وفرط الحركة والتوحد، وغيرها من الأمراض النفسية بصورة أكبر». انظر: **https://www.aljazeera.net/news/healthmedicine**.

(1) **عجائب أحكام أمير المؤمنين**، ج4، ص74.

إثبات النسب معتبر شرعاً، ولو أنّه عليه السلام اعتمد على قاعدة الفراش واستند معها إلى قرينة ضعف الغلام، لقلنا إنّها قرينة ظنية مؤيدة، وأنّ الأساس هو الفراش، لكنه لم يأت على قرينة الفراش لا من قريب ولا من بعيد.

فإنه يقال: إنّ العمل بالقيافة حتى في مورد الفراش كان شائعاً، فأراد الإمام عليه السلام ذكر هذا التشابه إلزاماً لهم بما يلزمون به أنفسهم، وهذا أسلوب معروف في الحجاج، فهو في الواقع ألحقه به لقاعدة الفراش، ولكنه استند إلى قرينة الشبه إلزاماً لهم بذلك.

المستند الخامس: ما ورد من عرض الإمام الجواد عليه السلام على القافة بموافقة أبيه الإمام الرضا عليه السلام، وننقل بداية الخبر ثم نلاحظ مدى دلالته على المدعى، فقد روى الكليني عن عَلِيِّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه وعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى بْنِ النُّعْمَانِ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ جَعْفَرٍ يُحَدِّثُ الْحَسَنَ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فَقَالَ: واللَّه لَقَدْ نَصَرَ اللَّه أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَقَالَ لَه الْحَسَنُ: إِي[1] واللَّه جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَقَدْ بَغَى عَلَيْه إِخْوَتُه، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ: إِي واللَّه ونَحْنُ عُمُومَتُه بَغَيْنَا عَلَيْه، فَقَالَ لَه الْحَسَنُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ صَنَعْتُمْ فَإِنِّي لَمْ أَحْضُرْكُمْ؟ قَالَ: قَالَ لَه إِخْوَتُه[2] ونَحْنُ أَيْضاً: مَا كَانَ فِينَا إِمَامٌ قَطُّ حَائِلَ[3] اللَّوْنِ! فَقَالَ لَهُمُ الرِّضَا عليه السلام: هُوَ ابْنِي. قَالُوا: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) قَدْ قَضَى بِالْقَافَةِ، فَبَيْنَنَا وبَيْنَكَ الْقَافَةُ، قَالَ: ابْعَثُوا أَنْتُمْ إِلَيْهِمْ، فَأَمَّا أَنَا فَلَا، ولَا تُعْلِمُوهُمْ لِمَا دَعَوْتُمُوهُمْ، ولْتَكُونُوا فِي بُيُوتِكُمْ[4]، فَلَمَّا جَاؤُوا أَقْعَدُونَا[5] فِي الْبُسْتَانِ، واصْطَفَّ عُمُومَتُه وإِخْوَتُه وأَخَوَاتُه وأَخَذُوا الرِّضَا عليه السلام وأَلْبَسُوه جُبَّةَ صُوفٍ وقَلَنْسُوَةً مِنْهَا ووَضَعُوا عَلَى عُنُقِه

---

(1) قال المازندراني: «إي بكسر الهمزة من حروف التصديق ولا يستعمل إلّا مع القسم»، **شرح أصول الكافي**، ج6، ص211..

(2) «الضميران راجعان إلى الرضا عليه السلام»، المصدر نفسه.

(3) قال المازندراني: «كل حائل متغيّر، سمّي به لأنه يحوّل من حال إلى حال، والمقصود أن لونه ليس مثل لونك ولون آبائك الطاهرين، لأن لونه عليه السلام كان أسمر، وكان غرضهم من ذلك سلب نسبه عليه السلام»، المصدر نفسه.

(4) الظاهر أن المراد به الاحتياط حتى لا يتواصل أحد منهم مع القافة قبل مجلس القيافة، وقال المجلسي: «ويحتمل أن يكون المراد بكونهم في بيوتهم أن القافة إذا دخلوا المدينة لم يخرجوا من بيوت هؤلاء إلى أن يحضروا للإلحاق لئلّا يسألوا أحداً عن الواقعة»، **مرآة العقول**، ج3، ص380.

(5) الظاهر أن المتكلم هنا هو علي بن جعفر، على صيغة الماضي وليس الرضا عليه السلام، خلافاً للمازندراني، الذي استظهر أنه من كلام الرضا، مضيفاً أن «أقعدونا» هو صيغة أمر، وأن الخطاب للعمومة والإخوة وانّما أمرهم به ليظهر للقافة أنه عليه السلام من عبيدهم وخدمهم ليبعد احتمال إلحاق الولد به ويكمل الحجّة عليهم بعده. **شرح أصول الكافي**، ج6، ص212، ويشهد لما ذكرناه أنه قال بعدها: «وأخذوا الرضا».

مِسْحَاةً، وقَالُوا لَه ادْخُلِ الْبُسْتَانَ كَأَنَّكَ تَعْمَلُ فِيه، ثُمَّ جَاؤُوا بِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، فَقَالُوا[1]: أَلْحِقُوا هَذَا الْغُلَامَ بِأَبِيه، فَقَالُوا: لَيْسَ لَه هَاهُنَا أَبٌ، ولَكِنَّ هَذَا عَمُّ أَبِيه وهَذَا عَمُّ أَبِيه وهَذَا عَمُّه وهَذِه عَمَّتُه، وإِنْ يَكُنْ لَه هَاهُنَا أَبٌ فَهُوَ صَاحِبُ الْبُسْتَانِ، فَإِنَّ قَدَمَيْه وقَدَمَيْه وَاحِدَةٌ، فَلَمَّا رَجَعَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام قَالُوا: هَذَا أَبُوه. قَالَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ: فَقُمْتُ فَمَصَصْتُ رِيقَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، ثُمَّ قُلْتُ لَه: أَشْهَدُ أَنَّكَ إِمَامِي عِنْدَ اللَّه، فَبَكَى الرِّضَا عليه السلام، ثُمَّ قَالَ: يَا عَمِّ أَلَمْ تَسْمَعْ أَبِي وهُوَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص) بِأَبِي ابْنُ[2] خِيَرَةِ الإِمَاءِ[3]، ابْنُ النُّوبِيَّةِ[4] الطَّيِّبَةِ الْفَمِ[5] الْمُنْتَجَبَةِ الرَّحِمِ[6]..»[7].

قال الشيخ يوسف البحراني[8] (1186هـ): «فظاهر هذا الخبر جوازها والاعتماد عليها:

أما أولاً، فلأنهم لما دعوه إلى حكم القافة أجابهم إلى ذلك، ولو كان ذلك محرماً لا يجوز الاعتماد عليه، لما أجابهم بل منعهم، وقال: إنه محرم غير مشروع. ولا يجوز الاعتماد عليه في نفي ولا إثبات.

وأما ثانياً: فإنهم نقلوا أن رسول الله (ص) قضى بالقافة، وظاهره عليه السلام تقريرهم على ذلك، حيث لم يكذبهم.

وأما قوله عليه السلام: ابعثوا أنتم إليهم، وأما أنا فلا، فالظاهر أنّ المراد منه إنّما هو لدفع التهمة عنه عليه السلام، بأنّه ربما يكون إعلامه لهم بذلك قرينة لهم على إلحاقه به، كما يشعر به قوله: «ولا تعلموهم لما دعوتموهم»، لا أنّ المراد منه ما ربما يتوهم من أنّه لما لم يكن

---

(1) أي أخوته وأعمامه.

(2) قال المازندراني: «المراد به صاحب الزمان عليه السلام لا محمّد بن علي الجواد لأن ضمير هو في قوله «وهو الطريد» راجع إلى الابن وهو بيان لحال الصاحب قطعاً». **شرح أصول الكافي**، ج6، ص212. وقال نحوه في **مرآة العقول**، ج3، ص381.

(3) قال المجلسي: «والمراد بخيرة الإماء أم الجواد عليه السلام فإنها أمه بواسطة لأن أمه بلا واسطة كانت بنت قيصر ولم تكن نوبية». **مرآة العقول**، ج3، ص381.

(4) «النوبة بالضم بلاد واسعة للسودان بجنب الصعيد ومنها بلاد الحبشة، والنوبة أيضاً جبل من السودان والنسبة إليها نوبي ونوبية». **شرح أصول الكافي**، ج6، ص212.

(5) «إما لخلوصه من كلمة اللغو والشرك أو لنظافته وزوال خبثه، بالسواك أو لطيب رائحته». **شرح أصول الكافي**، ج6، ص212.

(6) « (المنجبة الرحم) يقال: امرأة منجبة إذا كانت تلد النجباء». **شرح أصول الكافي**، ج6، ص212.

(7) **الكافي**، ج1، ص322.

(8) يمتاز هذا الفقيه بجرأته العلمية التي تدفعه في كثير من الموارد إلى مخالفة المشهور على طريقته الأخبارية.

مشروعاً لم يرض عليه السلام بأن يكون هو الداعي لهم. وبالجملة فإنّ ظاهر الخبر هو ما ذكرناه من جواز ذلك، وصحة الاعتماد عليه»[1].

والغريب أنّ الشيخ الأنصاري (1281هـ) ذكر هذا الخبر للاستشهاد به على كذب السنة وافترائهم على رسول الله (ص) في أنّه قضى بقول القافة، إذ قال: «قد افترى بعض العامة على رسول الله (ص) في أنّه قضى بقول القافة. وقد أنكر ذلك عليهم في الأخبار، كما يشهد به ما عن «الكافي» عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصري...»[2].

ووجه الغرابة أنّنا لا نجد في الخبر ما يدلّ على تكذيب السنة في قولهم: «إنّ النبي (ص) قضى بقول القافة»، بل إنّ فيه ـ كما ذكر في الحدائق ـ تأكيداً لقولهم، لسكوته عليه السلام وتقريره لهم على ذلك حيث لم يكذبهم، بل ربما قيل: إنّ الحديث يدلّ على أنّ قضاء النبي (ص) بالقيافة كان معروفاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «**ابعثوا أنتم إليهم أما أنّا فلا**» فلا يدل على تكذيبهم فيما نسبوه إلى النبي (ص) كما لا يخفى، ولا يدل على عدم حجية القيافة، إما لما ذكره في «الحدائق» من أنّه قال ذلك لدفع التهمة عن نفسه، وإمّا لأنّه عليه السلام لم يكن شاكاً في نسب ابنه ليدعو القافة ويستمع إليهم، دون أن ينفي ذلك احتمال أن يكون عليه السلام غير راضٍ باستدعائهم.

والخلاصة أنّ الرواية قد تذكر باعتبارها شاهداً على مشروعية القيافة.

الاعتراضات على الرواية

ولكن قد اعترض ويعترض عليها بالعديد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ ما تضمنته الرواية حول عرض أخوات الإمام عليه السلام وعماته على القافة مخالفٌ لضرورة المذهب، قال السيد الخوئي (1413هـ): «إنها مخالفة لضرورة المذهب، فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته على القافة وهو حرام لا يصدر من الإمام عليه السلام، وتوهم أنّ ذلك من جهة الاضطرار وهو يبيح المحظورات توهم فاسد، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا عليه السلام على إحضار النساء»[3].

ويلاحظ عليه: أنّه ليس واضحاً من الرواية أنّه قد تمّ عرض أخوات الإمام عليه السلام وعماته على القافة بطريقة محرمة، لأنّ ذلك يعتمد على ما تمّ كشفه ونظر القافة إليه، ومن المرجح أن ما تمّ كشفه هو وجوه النساء فقط، وكون ذلك محرماً هو أول الكلام لا سيما

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج18 ص322.

(2) **المكاسب المحرمة**، ج2، ص8 ـ 9.

(3) **مصباح الفقاهة**، ج1، ص590.

عند الضرورة، بل قد لا يحتاج الأمر إلى كشف وجوه النساء وإنّما يكتفى بنظر القافة إلى الأقدام أو مشي النساء ـ كما الرجال ـ أمامهم، وهذا يُمَكِّنهم من معرفة الشبه، كما هو معروف عن القافة، وقد تقدم أن مجززاً المدلجي نظر إلى أقدام أسامة ووالده زيد وعرف الشبه بينهما، فلا موجب لردّ الرواية بدعوى منافاتها لضروري المذهب، خصوصاً أنّ القضية فرضت نفسها على الإمام عليه السلام واضطر إلى القبول بهذا الخيار، سداً لباب التشكيك في إمامة ابنه الإمام الجواد عليه السلام. وقد فعل أخوة الرضا عليه السلام ـ بناء على صحة الرواية الواردة في ذلك[1] ـ ما هو أقبح من ذلك (عرض النساء على القافة) فقد ألجؤوا أم أحمد زوجة أبيهم الإمام الكاظم عليه السلام إلى إبراز وجهها في مجلس القاضي في حادثة الوصيّة، حيث زعموا أنّها ليست زوجة أبيهم، فألجؤوها إلى كشف وجهها ليعرفوها. فقالت عند ذلك: «قد واللّه قال سيدي هذا! إنكِ ستؤخذين جبراً وتخرجين إلى المجالس...»[2].

الاعتراض الثاني: إنّ أخوة الإمام الرضا عليه السلام وعمومته إن لم يكونوا قائلين بإمامته عليه السلام فما فائدة الرجوع إلى القافة لإثبات بنوة الجواد عليه السلام، وإن كانوا قائلين بإمامته لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره عليه السلام ببنوته[3].

ويلاحظ عليه: أنّ كلام المعترض لا يتمّ على التقديرين، أما لو لم يكونوا قائلين بإمامة الرضا عليه السلام ـ كما تدل عليه بعض القرائن والشواهد، ومنها: ما تقدمت الإشارة إليه من محاكمتهم له إلى القاضي، ومنها ما ذكر حول وقفهم على الكاظم عليه السلام ـ فإنّ لرجوعهم إلى القافة سبباً وجيهاً وهو توقعهم أن يكون قول القافة بالنفي وبذلك يسجلون على الإمام إشكالاً وأنه لا يصلح للإمامة، هذا إذا استجاب الإمام لطلبهم، وإن لم يستجب فيبقى باب التشكيك في ابنه قائماً، أو ربما يكون طلبهم الرجوع إلى القافة ناتجاً عن حرصهم على نسبهم ونسب أخيهم حتى لا يعيّروا بذلك. وأما لو كانوا قائلين بإمامة الرضا عليه السلام فمن غير الواضح أنّ رؤيتهم حول الإمامة كانت تحول دون تشكيكهم في بنوة الجواد عليه السلام له، لأنّ ليس كل أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعتقدون بما أصبح اليوم من ضروريات المذهب حول عصمة الإمام وعلمه الخاص، وقد جاء في بعض الروايات ما يدل على أنّ بعضهم كانوا ينظرون إلى الأئمة عليهم السلام باعتبارهم علماء أبرار... ومن يتأمل في مجادلة زرارة مع الإمام الصادق عليه السلام في شأن مصير من مات ولم يعرف ولاية الإمام عليه السلام، أو حواره معه بشأن

---

(1) لكنها غير صحيحة، انظر: **مرآة العقول**، ج3، ص358.

(2) **الكافي**، ج1، ص318.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة)**، ج35، ص587، و**منهاج الفقاهة**، ج2، ص107.

الزواج من غير العارفة يدرك صحة ما نقوله. وقد أوضحنا ذلك في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع.

الاعتراض الثالث: إنّ مورد الرواية هو وجود الفراش، وهو أمارة شرعية، فكيف تُقدّم عليها القيافة، مع أنّها لا تورث سوى الظن.

أقول: لو تمّت أدلّة القيافة وثبتت حجيّتها شرعاً، فهي تصلح لرفع اليد عن مقتضى قاعدة الفراش، وتتقدم عليها، إما تقدم الخاص على العام، وإما تقدم الأمارة على الأصل، كما سنوضح ذلك لاحقاً، وعليه، فيكون مورد الفراش هو صورة عدم حسم القافة للموقف، أو عدم وجود قافة.

الاعتراض الرابع: ما ذكره السيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة (1226هـ) من «أنّه عليه السلام مكرهٌ على ذلك، كما يظهر ذلك لمن اطلع على أحوال إخوته معه عليه السلام وقد فعلوا ما فعلوا مما نسأل الله سبحانه بمحمد وآله أن يعفو عنهم ولا سيما العباس... ولو أنكر [الرضا عليه السلام] عليهم رجوعه (ص) إلى القافة لكذبه العباس مع ما سمعه من العامة من الرجوع، وقال له: ما على مسحاتك من طين، كما قال له قبل ذلك[1]، ولهذا وقفوا واستمر [الوقف] في أعقابهم مدة حتى إبراهيم، والظاهر أنّ أحمد لم يقف، ولعل إبراهيم رجع»[2].

أقول: إنّ ما ذكره من نزول الإمام عليه السلام على حكم القافة مكرهاً أو لنقل مضطراً بنحو من أنحاء الاضطرار غير بعيد لو صحّ ما روي[3] من تعاطي أخوة الإمام الرضا عليه السلام معه، وبالأخص تعاطي أخيه العباس فقد حاكم أخاه الرضا عليه السلام إلى القاضي وأحضرت زوجة الإمام الكاظم عليه السلام إلى مجلس القضاء كما قلنا، ووجّه العباس إلى الرضا عليه السلام كلمات قاسية، وفضّ وصية أبيه الكاظم عليه السلام رغم نهيه عن فعل ذلك[4].

وخلاصة هذا الاعتراض: أنّ الإمام الرضا عليه السلام قد رضخ لرغبة أخوته بالنزول على حكم القافة لا لحجية القيافة عنده، بل لأنّ أخوته وأعمامه بإصرارهم على ذلك اضطروه أن

(1) قال له أخوه العباس: «ولَيْسَ لِمِسْحَاتِكَ عِنْدِي طِينٌ»، **الكافي**، ج1، ص319، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص44. وقال المازندراني: «المسحاة بكسر الميم مفعلة من سحوت الطين عن وجه الأرض إذا جرفته وأزالته وذهبت به كلّه أو جلّه وهي آلة من حديدة معوجة يقال لها بالفارسية كلند، وهذا مَثَل يُقال لمن لا يؤثر كلامه أو حيلته في قلب السامع»، **شرح أصول الكافي**، ج6، ص203.

(2) **مفتاح الكرامة**، ج12، ص370.

(3) وهذا يكشف عن أهمية البعد التاريخي في فهم النصوص وملابساتها وظروفها.

(4) انظر: **الكافي**، ج1، ص319، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص44.

يقبل بذلك مكرهاً. ولا نستبعد أنّه عليه السلام كان واثقاً من أنّ الله تعالى لن يخذله في هذه المحنة، لأنّ المسألة ترتبط بمبدأ الإمامة واستمرارها من خلال الجواد عليه السلام، والله سبحانه بلطفه كان يسدد أولياءه في مثل هذه المواقف التي تهدد كيان الإمامة، إذ لو أنّ الإمام الرضا عليه السلام لم يستجب لما طلبوه لانفتح باب التشكيك في إمامة الجواد عليه السلام من قبل أقرب الناس إليه وهم أعمامه وأعمام أبيه، وهو الأمر الذي يثير مشكلة كبيرة لخطّ الإمامة، لأنّ القضية تتصل بالنسب، وهو أمر في غاية الحساسية، ولا يتّصل الأمر بمجرد التشكيك في إمامته عليه السلام لشبهة أو حسدٍ أو ما إلى ذلك من تحديات اعتاد خط الإمامة عليها، وكان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام يتصدون لها بالحجة والبرهان.

الاعتراض الخامس: وقد يعترض على الرواية بأنّ ثمة أمراً مريباً فيها، وهو ما جاء في حكم القافة وقولهم: «ولكن هذا عم أبيه، وهذا عمه، وهذه عمته»، فأنّى للقافة أن يميزوا عم الرجل من عم أبيه؟ إلا أن يقال: إنّ ذلك نتيجة فارق السن. لكن يبقى أمر آخر، وهو أنه كيف لهم أن يعرفوا أنّ هؤلاء هم عمومته وعماته ولِمَ لا يكونون أخوالاً وخالات؟ فإنّ الولد كما يشبه أعمامه فإنّه يشبه أخواله حتى ورد «اختاروا لنطفكم فإنّ الخال أحد الضجيعين»، إنّ هذا وإن لم يصلح لإسقاط الرواية لكنه يبعث على التأمل فيها، اللهم إلا أن تكون ملامح الشبه مع الأعمام مختلفة عن ملامحها مع الأخوال، أو يفرض أن القافة عرفوا بعدم وجود أخوال في البين.

الاعتراض السادس: ويبقى الاعتراض الأخير على الرواية، وهو أنّها ضعيفة السند، لجهالة زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفي، وفي بعض النسخ البصري [1].

4. أدلة عدم حجية القيافة

إنّ عدم تمامية الوجوه المستدل بها على حجية القيافة كافٍ للحكم بعدم حجيتها كطريق لإثبات النسب، لأن عدم الدليل على حجية الطريق، هو دليل العدم. وأنّى لنا أن نرفع اليد عن قاعدة الفراش في حال كون المورد من مواردها ويلحق الولد بشخص آخر لمجرد شبهه به مع عدم وجود دليل على حجيّة ذلك؟!

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ بالإمكان الاستدلال على عدم حجية القيافة بعدة وجوه:

الدليل الأول: ما دل على عدم حجية الظن من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا

(1) **شرح أصول الكافي**، ج6، ص210.

تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾[3]. ومعلوم أن قول القافة لا يفيد سوى الظن، ولم يدّع مدّعٍ أنّه يورث القطع، ولا سيما بملاحظة ما تثبته التجارب ولا ينفيه العلم من إمكان نزوع الولد في الشبه لغير أبيه وأمه، وقد ورد في الروايات أنّ بعض الأولاد خالفوا آباءهم في الصورة واللون، ومع ذلك رفض النبي (ص) التشكيك في نسبهم أو إلحاقهم لمجرد الشبه، ومنها قضية ابن وليدة زمعة الآتية.

الدليل الثاني: ظاهر جملة من الروايات الدالة على عدم حجيتها، وفيما يلي نذكر أهمها:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق بسنده عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام **يقول: «لا آخذ بقول عرّاف، ولا قائف، ولا لصٍّ، ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه»**[4].

والرواية معتبرة سنداً، وهي دالة على عدم حجيّة قول القائف، أكان التعبير «لا آخذ» كما هو في المصدر وفي بحار الأنوار، أو «لا نأخذ» كما في الوسائل، أو «لا تأخذْ» كما في هداية الأمة للشيخ الحر[5]، فإنّ النهي في مثل المورد ظاهر في الإرشاد إلى عدم الحجية، ولا سيما مع عطفه على قول العرّاف وعطف قول اللص عليه مع وضوح عدم حجيتهما.

الرواية الثانية: ما رواه في «المسالك» عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: **«من سمع قول قائف أو كاهن أو ساحر فصدقه، أكبّه الله على منخريه في النار»**[6]. ونقله أيضاً في الجواهر[7]، والظاهر أنّه أخذه من صاحب المسالك.

ولكن هذا الحديث لا يوجد له أصل في المجاميع الحديثيّة ـ بحسب التتبع ـ وقد أشار إلى ذلك محققو كل من المسالك والجواهر[8].

---

(1) سورة الإسراء، الآية 36.

(2) سورة النجم، الآية 23.

(3) سورة يونس، الآية 36.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص50، وعنه **وسائل الشيعة**، ج11 ص371، الباب 14، من أبواب آداب السفر الحديث 2.

(5) **هداية الأمة**، ج5، ص108.

(6) **مسالك الأفهام**، ج14، ص148.

(7) **جواهر الكلام**، ج4، ص515.

(8) **مسالك الأفهام**، ج14 ص148، و**جواهر الكلام**، ج40، ص515.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده إلى علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن الوليد عن العباس بن هلال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر أن ابن أبي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فأتيا محمداً بن علي عليه السلام فقال لهما: **بما تقضيان؟** فقالا: بكتاب الله والسنة، قال: **فما لم تجداه في الكتاب والسنة؟** قالا: نجتهد رأينا، قال: **رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت وسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان؟** قالا: القافة، قال: القافة، **يتجهم منه لهما**(1)، قالا: فأخبِرْنا، قال: **لا**، قال ابن داود مولى له: جعلت فداك، بلغني أنّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل وألقوا سهامهم إلا خرج السهم الأصوب، فسكت»(2).

وذلك بأحد تقريبين:

الأول: أنّ تجهّمه عليه السلام وإنكاره لما قاله ابن أبي ليلى وابن شبرمة، دليل على عدم حجية القيافة في الشريعة وإلا لما أنكر على شيء مشروع.

الثاني: أنّ الإمام عليه السلام قبل بطرح بديل عن القيافة لحلّ المعضل في أمر الصبيين، وهو الرجوع إلى القرعة المروي عن علي عليه السلام، فلو كانت القيافة حجة لما احتيج للقرعة ولم يقبل الإمام بها ويسكت على ذلك.

وقد يعترض على التقريب الثاني، بأنّ ما ذكر لا يشكّل دليلاً، لأنّ بالإمكان أن يقال: إنّ القيافة تأتي في طول القرعة، أو أنه ومع وجود القرعة لا يرجع إلى القيافة، لأنّ القرعة كما فرضت الرواية ـ وهذا رأي في المسألة ـ كاشفة عن الواقع كشفاً يقينياً في حال تسليم الأمر لله تعالى، فلاحظ قوله: «إلا خرج سهم الأصوب»، وفي رواية أخرى: «إلا خرج سهم المحق»(3)، وعليه فيكون تقدم القرعة على القيافة طبيعياً، لأنه مع وجود الطريق اليقيني فلا يرجع إلى الطريق الظني.

طبيعي أنّ هذا مبني على كون القرعة طريقاً كاشفاً، وليس حجة تعبدية لحسم النزاع كما في رأي آخر، وتحقيق ذلك موكول إلى محله.

---

(1) هذا من وصف الراوي، أي إنّ الإمام عليه السلام قال: القافة مستنكراً ومبدياً التجهم والكراهة.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص363.

(3) في صحيحة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّه (ص) ـ عَلِيّاً عليه السلام إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَه حِينَ قَدِمَ حَدِّثْنِي بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْكَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّه أَتَانِي قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا جَارِيَةً فَوَطِئُوهَا جَمِيعاً فِي طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ غُلَاماً واحْتَجُّوا فِيه كُلُّهُمْ يَدَّعِيه فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ وجَعَلْتُه لِلَّذِي خَرَجَ سَهْمُه وضَمَّنْتُه نَصِيبَهُمْ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): إِنَّه لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ»، **الكافي**، ج5، ص491. و**من لا يحضره الفقيه**، 3، ص94، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص170.

قد يقال: ما ذكرتموه من الطوليّة أو عدم الحاجة إلى القيافة مع القرعة، يصلح لتفسير تجهّمه عليه السلام مما حكم به القاضيان من الاعتماد على القيافة، فالتجهم ليس لعدم حجية القيافة في نفسها، بل لأنّ المورد هو للقرعة.

قلت: إن دلالة التجهم هي أقرب إلى كون ما طرحاه ليس طريقاً مشروعاً البتة، لا أنّه مشروع في نفسه لكنهما أخطآ التطبيق، لأنّ مورده في طول القرعة.

هذا ولكنّ سند الرواية غير تام، لأنّ العباس بن هلال لا دليل على وثاقته، على أنّ سند الشيخ إلى ابن فضال محل إشكال[1].

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق، قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد (ص)**. قلت: فالقافة، قال: **ما أحبّ أن تأتيهم، وقلّ ما يقولون شيئاً إلا كان قريباً مما يقولون**، وقال: **القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس**»[2].

وفي الوسائل وردت تتمة للحديث وهي: «حين بعث النبي (ص)»[3].

وهذا الحديث ذكره بعض الفقهاء[4] في أدلة عدم حجيّة القيافة، استناداً إلى قوله: «**ما أحبّ أن تأتيهم**». واعترض الشيخ البحراني بأنّه لا ظهور له في تحريم إتيانهم[5].

هذا ولكن ربما تقرب دلالته على عدم حجية القيافة، بأحد تقريبين:

التقريب الأول: والنظر في هذا التقريب إلى الفقرة الأولى، وهي قوله عليه السلام: «**لا أحب أن تأتيهم**»، وبيانه: أنّ الظاهر من إتيان القافة إنما هو في إتيانهم للأخذ بقولهم وترتيب الأثر عليه، أي في الجانب الوضعي، وليس لمجرد الاستماع لرأيهم مع عدم العمل به، وفي الجانب الوضعي لا معنى للكراهة (لا أحبّ)، لأنّ الطريق إذا كان حجة فلا معنى لكراهته، وعليه، فقوله: «**لا أحبّ**» يدل على عدم الحجية، تماماً كما يدل عليها قوله مثلاً «لا أقبل

(1) أوضحنا إشكالية هذا السند في ملاحق كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - دراسة في فتاوى القطيعة**، ج1، ص353.

(2) **الخصال**، ص20.

(3) **وسائل الشيعة**، ج17، ص150، الباب 26 من أبواب ما يكتسب به الحديث 2. ولا وجود للتتمة المذكورة في **بحار الأنوار**، ج76، ص211.

(4) **مستند الشيعة**، ج14، ص117.

(5) **الحدائق الناضرة**، ج18، ص182.

بإتيانهم أو أنهاك عن ذلك». باختصار: إنّ حمل «لا أحبّ» على الكراهة التكليفية البحتة مع كون القيافة حجة شرعاً بعيدٌ، إذ لا وجه لكراهة اعتماد ما هو حجة شرعاً.

إلا أن يقال: إنّ من الممكن أن يحكم الشارع بكراهة اللجوء إليهم تكليفاً، مع حجية قولهم شرعاً، لما يترتب على كلامهم من زلزلة العلاقة بين الزوج وزوجته عندما يعرض الولد على القافة، ومن نفي الولد، مع أنه قادر على الاعتماد على الفراش وطرد هذه الشكوك التي ترد عليه، ولا يلزم الأب في حال قيام هذه الشكوك عنده أن يرجع إلى وسيلة لاستعلام الحال ولو كانت الوسيلة قطعية كالفحص الجيني.

الثاني: والنظر فيه إلى الفقرة الأخيرة في الرواية، وبيانه: أنه مع التسليم بأنّ نفي الحبّ في الفقرة الأولى ظاهر ـ في نفسه ـ في الكراهة التكليفية، وهي تلتئم مع مشروعيّة إتيانهم والأخذ بقولهم وإلا لمنع منه ولم يكتفِ بنفي الحب، إلا أنّ تتمة الحديث تمنع من هذا التفسير، فإنّ الإمام عليه السلام عقّب ببيان ما هو بمثابة العلة لعدم حبّه لإتيانهم، وهو أنّ القيافة وإن كانت من بقايا النبوة، لكنّها ذهبت في الناس، وذهابها يؤشر إلى عدم إصابتها ودقتها، وذلك ينفي حجيتها، فإنّ الطرق إنْ لم تكن كاشفة ومصيبة إلى حدٍّ كبير فلا حجيّة لها. وإنْ صحت التتمة التي جاءت في الوسائل فيكون سبب ذهابها هو بعثة النبي (ص)، وهذا من حكمة الله تعالى، حماية للنبوة مما قد يسببه هؤلاء القافة وأمثالهم من العرّافين والكهان من تشويش على النبوّة، بسبب ما يزعمون معرفته من أخبار غيبية، ما قد يبعد الناس عن النبي (ص).

ومنه اتضح أنّ قوله عليه السلام: «**القيافة فضلة من النبوة**»، أو إقراره عليه السلام بأن ما يقولونه قريب من الواقع، لا يصلح دليلاً على حجية القيافة، لأنّه عقب على ذلك بذهابها في الناس. والظاهر أنه لا يراد بذهابها قلة العناية بها وعدم العمل بها، كيف وقد بقيت القيافة موجودة إلى العصر العباسي، كما لاحظنا في قضية عرض الإمام الجواد عليه السلام عليهم، وربما بقيت إلى ما بعد ذلك، وإنما المراد بذهابها هو ذهاب فاعليتها وتأثيرها وعدم دقتها في الإصابة وظهور كثرة خطأ القافة، ولذا قال عليه السلام إنّهم «**ما يقولون شيئاً إلا كان قريباً مما يقولون**»، ولم يقل إنهم يصيبون، والتتمة التي ذكرها الشيخ الحر تدل على ما نقوله من أنّها ذهبت لا لعدم عناية الناس بها وإنما كان ذلك بسبب بعثة النبي (ص).

ولكنّ الخبر ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني، فإنّ علي بن الحسن بن فضال قد اتهمه بالكذب[1]، أجل، هو يصلح للتأييد.

الرواية الخامسة: ما ورد في قضية ابن وليدة زمعة والذي ادعاه عتبة بن أبي وقاص

(1) قال: «علي بن أبي حمزة كذاب متهم»، انظر: **اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)**، ج2، ص705.

وعهد إلى أخيه سعد بضمه إليه، وعند فتح مكة أخذه سعد عملاً بوصية أخيه، فاعترض عبد بن زمعة بأن هذا الولد هو أخوه وقد ولد على فراش أبيه، فتحاكما إلى النبي (ص) فحكم النبي (ص) به لعبد بن زمعة، لأنه ولد على فراش أبيه، ولم يلحقه بعتبة مع أنه يشبهه، ولذا قال (ص) لسودة بنت زمعة زوج النبي (ص): «**احتجبي منه يا سودة**»، لما رأى من شبهه بعتبة[1]، فإلغاؤه (ص) للشبه دليل على عدم حجية القيافة في إثبات النسب. وأمّا أمره لسودة بالاحتجاب فهو لا ينافي ما ذكر من إلغاء الشبه مع وجود الفراش، وهو جارٍ مجرى الاحتياط، إما لخصوصية زوجة النبي (ص) أو بهدف التعليم على حسن الاحتياط مطلقاً في المورد ونظائره، لأن الفراش قاعدة ظاهرية ولا تلغي الاحتمال الآخر، ولا سيما مع وجود الشبه بغير الزوج، وطبيعي أن النبي (ص) كان في مقام القضاء، وفي هذا المقام، إنما يحكم بالظاهر وليس بالعلم الخاص على فرضه.

وهذه الرواية مهمة، وتثبت أنّ الفراش متقدم على القيافة. أجل، قد يقال إنّها تصلح لإبطال الشبه في حال وجود الفراش، ولكنها لا تبطل القيافة في حال عدم وجود فراش أصلاً، كما لو وطآها شبهة أو كانا زانيين.

الدليل الثالث: ما ذكره الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1228هـ) من أنّ في القيافة «منافاة ما هو ضروري الدين من إلحاق الولد بالفراش بمجرّد الوطء ولو في الدبر[2]، واختلاف الصور والهيئات بين كثير من الأنبياء والأوصياء وأولادهم فضلاً عن غيرهم، بحيث يُرى أنّ بعض أولادهم أقرب إلى اللحوق بغيرهم، ولترتّب الفساد العظيم على ذلك، ولزوم الفضيحة على المسلمين، ونقض أحكام مواريثهم ودياتهم ومناكحهم»[3].

وتعليقاً على كلامه نقول:

أولاً: إنّ هذا في نفسه لا يصلح دليلاً لنفي حجيتها ـ على فرض ثبوتها ـ، لأنّ منافاتها للفراش قد عرفت أنّه لا يشكّل مشكلة، فإنّ القيافة أعم مورداً من الفراش، فقد لا يكون هناك فراش أصلاً، كما لو وطأها اثنان وطء شبهة ولم تكن محصنة، فلا مجال لردّ القيافة حينئذٍ بمنافاتها لقاعدة الفراش. على أنّ القيافة لو تمّ دليلها فهي ـ في مورد وجود الفراش ـ تتقدم على الفراش، تقدمَ الأمارات على الأصول العمليّة، ولا محذور في تقدمها.

وبيان ذلك: أنّ النسبة بين القيافة والفراش هي العموم من وجه، فقد يوجد الفراش

(1) **صحيح البخاري**، ج3، ص4 و120 و187. وفقرة «لما رأى من شبهه بعتبة» هو من كلام السيدة عائشة.
(2) كفاية الوطء في الدبر هو موضع تأمل وبحثه في محله.
(3) **شرح القواعد**، (كتاب المتاجر)، ج1، ص262.

ولا قيافة كما لو شُبّه الأمر على القافة ولم يستطيعوا البتّ في القضيّة، أو لم يوجد قافة أصلاً، فهنا لا مزاحم ولا معارض لدليل الفراش وقد توجد القيافة دون الفراش، كما مثلنا من حصول وطء شبهة من اثنين لامرأة معينة لا فراش لها، وكذا لو كان لها زوج وكان غائباً لسنوات وحصل الوطء شبهة، فهنا لا مجال للإلحاق بالفراش، وعليه، فلو تمّ الدليل على القيافة فلا معارض لها. وأمّا مادة الاجتماع فهي صورة وجود الفراش ووجود القافة وتشخيصهم أن الولد لغير الفراش، وهنا قد يقال:

1. إما بضرورة الأخذ بالفراش وإسقاط قول القافة، لأنّ الأخذ بقولهم خلاف ضروري الدين، كما ذكر الشيخ كاشف الغطاء.

   ولكننا نقول: إنّ كون المورد من موارد الضرورات الدينية أول الكلام، فالقائلون بحجيّة القيافة يأخذون بها ويقدمونها على الفراش.

2. وإما بسقوط دليل الفراش ودليل حجية القيافة معاً، كما هو مقتضى القاعدة في موارد التعارض في مادة الاجتماع، فيما تكون فيه النسبة هي العموم من وجه.

ولكنْ يمكن القول: إنّ القيافة تتقدم على الفراش، وذلك لأنّ القيافة هي أمارة كاشفة عن الواقع، استناداً إلى التشابه بين الولد وبين أبيه، ودليل حجيتها ـ لو تم ـ مبني على كاشفيتها كما هو واضح. بينما قاعدة الفراش هي أقرب إلى الأصل العملي، لأنها ذات اعتبار تنظيمي يرجّح طهارة المولد على خباثته، مع عدم كاشفيّة ذلك عن الواقع، فوجود الفراش، ليس في نفسه كاشفاً عن كون الولد له وليس للزاني، وإن سُلّم بوجود كشف ـ وهو غير بعيد ـ فليس هو الملاك التام لجعل الحجيّة للفراش. وخلاصة القول: إنّ المأخوذ بنظر الاعتبار في جعل الحجية للقيافة هو كاشفيتها عن الواقع، بينما المأخوذ بنظر الاعتبار في جعل الحجيّة للفراش هو نوع الحكم المشكوك، وهو طهارة المولد. حالها في ذلك حال أصالة الحل، فإنّ المأخوذ فيها هو تردد الحكم بين الحل والحرمة، ولم يُلحظْ فيها وجودُ كشفٍ معيّنٍ عنِ الحلّية، ولذا يحكم بالحل حتى لو كان احتماله ضعيفاً، وكذلك هنا يحكم بتبعية الولد للفراش حتى لو كان احتماله ضعيفاً، وبناءً على هذا تتقدم القيافة على قاعدة الفراش، تقدم الأمارة على الأصل، وسيأتي مزيد بحث وتوضيح لذلك في قاعدة الفراش.

ثانياً: أمّا ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء في ذيل كلامه من أنّ الأخذ بالقيافة يلزم منه فضح المسلمين ونقض أحكام مواريثهم ودياتهم ومناكحهم، فهو لا يصلح لردّ القيافة على فرض حجيّتها، وذلك:

1. لأنّ إلحاق الولد بغير صاحب الفراش على ضوء القيافة، لا يعني بالضرورة الحكم

على والدته بالزنا، ليلزم فضحها وهتك حرمتها، إذ ربما حصلت المعاشرة خطأ. على أنّ القيافة ـ عند القائلين بها ـ لها ضوابطها، إنْ لجهة مورد اللجوء إليها، أو لجهة صفات القافة، وليس الأخذ بها بهذه العشوائية، وربما يقيّد إجراؤها بإشراف الحاكم الشرعي.

2. على أنّ الشارع كما يهتم بحفظ كرامات الناس ولا يقبل بفضحهم، فإنه في الوقت عينه يهتم بأمر النسب اهتماماً بالغاً، ولا يرغب بإلحاق الطفل بغير أبيه، فإذا أباح اللجوء إلى القيافة، فقد يكون ذلك من باب حرصه واهتمامه لأمر النسب، ولهذا فتح ـ أعني الشرع ـ باب اللعان لنفي الولد، مع أنّ ما يحصل في حالات اللعان هو قريب مما يحصل في القيافة.

الدليل الرابع: إنّ بعض الروايات الواردة في القرعة تنفي وجود طريق آخر لتحديد نسب الولد المشكوك في نسبه، فلو كانت القيافة حجة لما نفي وجود طريق آخر، ففي معتبرة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى عليٌّ عليه السلام في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد، وذلك في الجاهلية قبل أن يظهر الإسلام[1]، فأقرع بينهم، فجعل الولد لمن قرع، وجعل عليه ثلثي الدية للأخيرين. فضحك رسول الله (ص) حتى بدت نواجذه، قال: **وقال ما أعلم فيها شيئاً إلا ما قضى علي** عليه السلام»[2]. فإنّ قوله (ص): «**ما أعلم فيها شيئاً إلا ما قضى عليٌّ**»، ظاهر في عدم حجيّة القيافة، وإلا لما نفى علمه (ص) بوجود طريق آخر غير القرعة، وعدم علمه معناه عدم وجود طريق، لا أنه موجود ولكنه لا يعلم به.

5. ماذا عن الحكم التكليفي للقيافة؟

هذا كله في الحكم الوضعي للقيافة، أعني في حجيّة قول القافة، وقد تبيّن عدم حجيته، ويبقى أن نبيّن الحكم التكليفي لرجوع المكلف إلى القافة.

والظاهر أنّ البحث حول مشروعيتها التكليفية إنّما يتوجه بناء على القول بعدم حجيتها وطريقيتها، وإلا فلو قيل بحجيتها فلن يكون ثمة مشكلةٌ تكليفيّة في الرجوع إلى القافة، لأن ما دلّ على طريقيتها ـ لو وجد ـ يعدّ دليلاً على حليتها تكليفاً، وبما أن الصحيح هو عدم حجية القيافة، فالسؤال: هل من دليل على حرمة ممارسة القيافة أو الرجوع على القافة حتى لمن لا يريد ترتيب الأثر على قولهم؟

أقول: إنّ من الممكن ـ بعد ثبوت عدم حجية القيافة ـ أنْ يحرِّم الشارعُ اللجوءَ إليهم

---

(1) أي إنّ وقوعهم على المرأة في طهر واحد حدث في الجاهلية وليس حكم علي عليه السلام فيهم، كما لا يخفى.

(2) **الاستبصار**، ج3، ص369، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص169.

ويحرّم عملهم، وذلك سداً لباب المفاسد التي تترتب على بقاء مثل هذا الباب مفتوحاً من القيل والقال والتشكيك في الأنساب، ولكنّ الإمكان لا يكفي في إثبات التحريم، فنحتاج إلى دليل على الحرمة، والظاهر أنّه لا وجود لدليل على حرمتها التكليفيّة ما دام أنّه لا يتم ترتيب الآثار على قول القائف ولا يتم التعرض للأنساب بالتشكيك والطعن. والوجوه المتقدمة التي ذكرناها لا يستفاد منها أكثر من عدم حجية قول القافة فيما يقولون، وقوله: «**ما أحبّ أن تأتيهم**»، لو حمل على بيان الحكم التكليفي، فهو لا يدلّ على أكثر من الكراهة، ومن هنا، فإن غير واحد من الفقهاء، ذهبوا إلى عدم الحرمة التكليفية في الرجوع إلى القافة ما دام أنّه لا يتم ترتيب الآثار على قولهم.

قال الشهيد الثاني في المسالك: «وإنّما يحرم إذا جزم به، أو رتّب عليه محرّماً»(1)، ولكن يمكن القول: إنه لا دليل أيضاً على حرمة الجزم بقولهم ما لم يرتب عليه أثراً عملياً، ولا سيما أن الجزم قد يحصل قهراً. ومن هنا قال الشيخ الأنصاري: «وقيّد في الدروس وجامع المقاصد ـ كما عن التنقيح ـ حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم، والظاهر أنه مراد الكل، وإلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمي أو الظني بنسب شخص لا دليل على تحريمه»(2).

وقال السيد الخوئي: «والظاهر أنّه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظنّ بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة، ولم يرد في الشريعة المقدّسة ما يدلّ على حرمة ذلك. وما ورد في حرمة إتيان العرّاف والقائف لا مساس له بهذه الصورة، وإنّما المراد منه حرمة العمل بقول القافة وترتيب الأثر عليه»(3).

ثالثاً: البصمة الوراثية

وأما البصمة الوراثية فهل يمكن اعتمادها في إثبات النسب أم لا؟

1. تعريف البصمة الوراثية

البصمة الوراثية، أو الطبعة الوراثية، أو بصمة الحمض النووي المعروف اختصاراً بفحص الـ D.N.A، هي: البنية الجينية المميزة لهوية كل إنسان بعينه، وتعدّ اليوم إحدى أهمّ وسائل التعرف على الشخص عن طريق مقارنة مقاطع من الحمض النووي الريبوزي منقوص الأوكسجين.

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج3، ص129.

(2) **المكاسب المحرمة**، ج2، ص8.

(3) **مصباح الفقاهة**، (**موسوعة الإمام الخوئي**)، ج 35، ص584.

وتعتبر البصمة الوراثية التي يعود اكتشافها إلى العام 1984م على يد الدكتور «آليك جيفريز» عالم الوراثة بجامعة ليستر في إنكلترا أهمّ تقدم للبشرية ضمن مجال البحث الجنائي من أجل محاربة الجريمة، وكل ما يحتاج إليه المحققون لتحديد البصمة الوراثية هو العثور على دليل بشري في مكان الجريمة، مثل: قطرات العرق، السائل المنوي، الشعر، واللعاب، أو غير ذلك.

وتقول الأبحاث العلمية: إنّه لا يمكن أن يحصل تشابه بين اثنين في البصمة الوراثية إلا في حالات التوائم المتماثلة فقط[1]؛ بل إنّ احتمال تشابه بصمتين وراثيتين بين شخص وآخر هو واحد في التريليون، مما يجعل التشابه مستحيلاً؛ لأن سكان الأرض لا يتعدون المليارات الستة.

وقد طرح هذا الاكتشاف العديد من الأسئلة، منها: هل بالإمكان الاعتماد على البصمة الوراثية في إثبات النسب؟ وهل ثمة حاجة مع نفيها للولد أن يلجأ الزوج إلى اللعان؟ وهل يمكن اعتمادها في التعرّف على المجرم؟

2. أقوال الفقهاء

ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى إمكان الاعتماد على البصمة الوراثية في الإثبات القضائي، وفي إثبات النسب، ومنهم أستاذنا السيد فضل الله، إذ يقول في إجابة على سؤال حول إمكانية ومشروعية إثبات النسب بواسطة فحص D N A: «نعم يثبت به النسب ما دامت نتيجته قطعيّة، لكن لا يثبت به الزنا ولا يترتب عليه آثاره الشرعية من حدٍّ وغيره»[2]. والأمر عينه نجده عند السيد السيستاني، يقول إجابة على سؤال عن حكم الشرع في الفحص الجيني D N A: «نعم يعتبر الفحص المذكور مع كونه طريقة علميّة بيّنة لا تتخللها الاجتهادات الشخصية»، وبناءً على ذلك، فهو لا يجيز إبقاء الولد ملحقاً بنسب الزوج مع تأكيد الفحص المذكور أنّ انتساب الولد إليه معدوم[3].

(1) التوائم على صنفين: التوائم المتماثلة، فهي التي تتكون من بويضة واحدة، ومن ثم تنشطر ويتولد منها اثنان من الأجنة أو أكثر، أما التوائم غير المتماثلة فهي التي تتكون من أكثر من بويضة.

(2) **المسائل الفقهية**، ج2، ص461.

(3) انظر: **https://www.sistani.org/arabic/qa/0630/**، وقال في محل آخر: «الحكم بلحوق الولد بالزوج وعدم جواز نفيه عن نفسه مع تحقق الشروط المتقدمة يختص بصورة الشك واحتمال كونه منه، وأما مع حصول العلم له بخلافه من طريق فحص الدم أو غيره من الطرق العلمية الحديثة ـ فعليه أن يعمل بمقتضى علمه»، **منهاج الصالحين** للسيد السيستاني، ج3، ص113.

وقد علّق أستاذنا السيد الحائري على حجية البصمة الوراثية على إفادتها للعلم[1]. وهكذا فإنّ أستاذنا السيد الهاشمي، سئل عنها فأجاب: «إذا أورثت العلم أو الاطمئنان فهي حجة»[2].

وقد رفض السيد الخوئي الاعتماد عليها، فقد سئل عن جواز اللجوء إلى الاختبارات الطبية لإثبات النسب، وعمّا إذا كان يترتب على هذه التقارير الطبية أثر شرعي في إلحاق أو نفي الولد؟

فأجاب: «لا يترتب على الاختبارات المذكورة أثر شرعي من نفي أو إثبات أو إلحاق، فإنّ لكل من ذلك ميزاناً شرعياً فلا يمكن الحكم بالإثبات أو النفي شرعاً بدونه»[3]، ونحوه ما ذكره الشيخ التبريزي، قال وقد سئل عن البصمة الوراثية: «ما ذكر لا يكون طريقاً شرعياً لإثبات النسب شرعاً»[4].

وقد فصّل بعضهم بين الزوج والزوجة في مشروعيّة استخدام البصمة الوراثيّة عند التنازع في ثبوت نسب الولد، فأعطى الحق للزوجة باللجوء إلى الفحص المذكور دون الزوج، ولنا عودة إلى هذا التفصيل.

3. أدلة حجية البصمة الوراثية

هل إنّ القول بحجية البصمة الوراثية يملك دليلاً؟

إنّ ما يمكن أن يستدل به لذلك هو أحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: قياس الأمر على القيافة

وهذا يمكن تقريبه تارة بأنّ البصمة الوراثية ما هي إلا نوع من أنواع القيافة وإنْ تميّزت بالبحث في خفايا وأسرار النمط الوراثي للحمض النووي[5]، وتارة أخرى على أساس قياس الأولوية، باعتبار أنّه إذا جاز الاعتماد على القيافة في إثبات النسب رغم ظنيتها، فبالأولى يجوز الاعتماد واللجوء إلى فحص الـ D N A درجة كشفه أعلى من القيافة[6].

ويلاحظ على هذا الوجه بكلا تقريبيه، بأنّه مبني على افتراض حجية القيافة في إثبات

(1) انظر: الحائري **الفتاوى المنتخبة**، ص499 رقم المسألة 141 وص502 رقم المسألة 153.

(2) **الصراط ـ أجوبة الاستفتاءات**، ج1، ص309.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص352.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص471.

(5) انظر: **كتاب البصمة الوراثية وعلائقها الشرعية**، ص76.

(6) نُقل هذا الرأي عن الدكتور الزحيلي، راجع: **فقه القضاء**، ج2، ص279.

النسب، وقد عرفت عدم قيام دليلٍ على حجيتها، بل قام الدليل على عدم حجيتها. ويرد على التقريب الأول بأنّه لو سلّم بحجيّة القيافة، فإلحاق البصمة الوراثية بها باعتبارها نوعاً من القيافة غير واضح، ولا يخلو من تأمل، لأنّ القيافة المعهودة تعتمد على التشابه المحسوس والظاهر للعيان، أمّا البصمة الوراثية فإنّها تعتمد على تشابه جيني غير مرئي فلا يُعدّ قيافة، فإلحاقه به موضوعاً غير واضح، إن لم يكن واضح العدم، ولذا لا يسمى عرفاً عمل الأطباء لتحديد البصمة الوراثية قيافة، ولا يعدّ الطبيب قائفاً، فالقيافة باب يختلف عن البصمة الوراثية. وأمّا إلحاقه به حكماً فهو يتوقف على وجود دليل، وهو ليس إلّا دعوى الأولوية، فيعود ذلك إلى التقريب الثاني وهو تام لو ثبتت حجيّة القيافة، أمّا قياس المساواة فلا حجية له كما لا يخفى ما لم يقطع بنفي الخصوصية.

الوجه الثاني: البصمة الوراثية وإفادة اليقين

إنّ البصمة الوراثيّة سواء أجريت للنفي أو الإثبات، تفيد اليقين، وقد نصّ على إفادتها اليقين أهل الخبرة من الأطباء، استناداً إلى أبحاثهم التجريبيّة التي دلّت على أنّ نسبة الإصابة في اختبار البصمات الوراثية يصل في حالة النفي إلى حدّ القطع أي بنسبة 100%، أمّا في حالة الإثبات فإنّه يصل إلى قريب من القطع وذلك بنسبة 99% تقريباً. وهذا الوجه من أقوى الوجوه لإثبات حجية البصمة الوراثية، وهذا النوع من اليقين ليس يقيناً مبنياً على قرائن غيبية وغير مبرهنة ولا يمكن فحصها والتأكد منها لتنحصر حجيته بصاحبه ولا يكون له حجة في الإثبات القضائي، كما هو حال اليقين الذاتي الذي يحصل لصاحبه نتيجة منام أو أو ما إلى ذلك، وإنما هو يقين أو اطمئنان موضوعي مستند إلى شواهد وقرائن حسيّة أثبتت التجارب صحتها، ما يجعله حجة عقليّة أو عقلائيّة عامة.

وعلينا التنبيه هنا، إلى أنّ هذا الوجه وإن كان تاماً، فالفحص المذكور هو في نفسه مورث لليقين، إلا أنّ المشكلة قد تنشأ من جوانب أخرى ما قد يزلزل اليقين في بعض الحالات، ومنها: احتمال عدم الدقة في الآلات التي يُجرى الفحص بواسطتها، ومنها: خطأ الناقل، فإنّ نتائج الفحص المذكور عادة ما يتمّ نقلها إلى الآخرين من خلال الواسطة، والواسطة قد تكون خبراً واحداً، وهو غير مأمون من الخطأ والاشتباه كما لا يخفى. أجل، إنّ احتمال الخطأ والتزوير ينتفي عند تعدد الفحص المذكور وإجرائه في أكثر من مختبر بطريقة مأمونة ومن خلال جهات موثوقة، أو في حال إشراف القاضي بنفسه على الفحص مع خبرته في ذلك، أو في حال توفر عناصر أخرى تساعد على حصول اليقين أو الاطمئنان، وهذا ما سوف نبيّنه في فقرة مستقلة، بعنوان «شروط حجيّة البصمة الوراثية».

الوجه الثالث: البصمة الوراثية بيّنة

ويمكن التمسك لإثبات حجيتها باندراجها تحت عنوان البينة، فتكون حجة لقول رَسُول اللَّه (ص): «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»(1)، بناءً على ما هو الأظهر من أنّ عنوان البينة لا يراد به خصوص الشاهدين العدلين، فإنّ هذا مصطلح فقهي متأخر، ولا يمثّل حقيقة شرعيّة لتحمل النصوص عليه، فالمراد بالبيّنة معناها العرفي واللغوي وهو مطلق الحجة المفيدة للبيان والوضوح، وهو الرأي الذي أصرَّ عليه السيد الخوئي(2). وتبناه ابن القيّم الجوزية(3).

وهذا الوجه يتوقف أولاً: على ثبوت أن البيّنة هي مطلق ما يورث البيان لدى العقلاء، وثانياً: على ثبوت أنّ البصمة الوراثية هي بيّنة.

أما الأمر الأول، فيمكن توضيحه من خلال النقطتين:

الأولى: الدليل على أنّ البينة ليست خصوص الشاهدين العدلين

ويشهد لذلك:

أولاً: إنّ المعنى اللغوي والعرفي هو المراد بلفظ البيّنة في القرآن الكريم، كما في

---

(1) **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27، ص232، الباب 2 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث 1. وحول سند الرواية نلاحظ أنّ الكليني رواها عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه ومُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام عن رَسُولُ اللَّه (ص)، وهذا السند ضعيف بسعد بن هشام بن الحكم،ولذا وصفها المجلسي بالمجهولة، **مرآة العقول**، ج24، ص279، لكن في بعض النسخ «وهشام، أي عن سعد وهشام بن الحكم»، قال المجلسي: «وهو أصوب، فالخبر حسن كالصحيح»، المصدر نفسه، وهذا هو الموجود في الموجود في **التهذيب**، ج6، ص229، وفي الوسائل: «عن سعد، يعني: ابن أبي خلف، عن هشام بن الحكم»، وسعد هذا ثقة، انظر: **رجال النجاشي**، ص178.

(2) قال رحمه الله: «وليس المراد بالبينة المعنى الاصطلاحي، أعني الشاهدين العادلين لتكون الرواية ـ يقصد رواية مسعدة بن صدقة ـ رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية»، **موسوعة الإمام الخوئي** (الصوم)، ج22، ص433.

(3) نقل عنه قوله: «فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ومن خصّها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد والمرأتين لم يوفِ مسماها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان وإنّما أتت مراداً بها الحجية والدليل والبرهان مفرده ومجموعه، وكذلك قول النبي (ص): «البينة على المدعي» المراد به: أن عليه ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة ولا ريب أنّ غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها...».

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ * وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾[3]. إلى غير ذلك من الآيات[4]، وقد ورد ذلك في الأخبار أيضاً، كما في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: «**الْكَبَائِرُ سَبْعٌ قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّداً، وقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ والْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ والتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ وأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً وأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ**»[5]. فإنّ البينة في هذه الرواية يراد بها المعنى اللغوي، أي إنّ أكل الربا بعد البينة، وعلى احتمال كل المحرمات المذكورة في الرواية هي من الكبائر إذا تبيّن للمكلف تحريمها. وهكذا الحال في قوله (ص): «**الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي والْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْه**»[6].

ثانياً: ويشهد لعموم لفظ البينة لغير الشاهدين العدلين أنّه قد جاء عطف البيّنة على الشهود في بعض الأخبار، منها: ما عن عليّ بن جعفر، قال: كنت مع أخي عليه السلام في طريق بعض أمواله، وما معنا غير غلام له، فقال عليه السلام: «**تنح يا غلام، فإنّي أريد أن أتحدث**، فقال لي: **ما تقول في رجل تزوج امرأة في هذا الموضع وفي غيره بلا بينة ولا شهود؟** فقلت: يُكره ذلك. فقال لي: بلى، **فانكحها في هذا الموضع وفي غيره بلا شهود ولا بينة**»[7]، مما ظاهره وجود نوع من المغايرة بينهما، والعطف فيها هو من باب ذكر العام بعد الخاص، والرواية حتى لو لم تصحّ سنداً، ولم تصلح للاستدلال، فهي تثبت شيوع الاستعمال.

ثالثاً: وأفاد بعض الفقهاء أنه «لو كان المراد بالبينة خصوص الشاهدين العدلين للزم الحكم بكون الحصر المستفاد من الحديث النبوي المتقدم «إنّما أقضي بينكم بالبينات

---

(1) سورة المائدة، الآية 32.
(2) سورة البينة، الآيات 1 ـ 4.
(3) سورة الأنفال، الآية 42.
(4) راجع: سورة البقرة 92 وسورة آل عمران 183 ـ 184، وسورة المائدة 110 وغيرها.
(5) **الكافي**، ج2، ص277.
(6) ورد ذلك في الأخبار الصحيحة عن رسول الله (ص)، انظر: **الكافي**، ج7، ص415، و**صحيح البخاري**، ج3، ص116. وأيضاً مروي عن الإمام الصادق عليه السلام، انظر: **الكافي**، ج7، ص361، و451.
(7) **قرب الإسناد**، ص252، وعنه **وسائل الشيعة**، ج20 ص100، الحديث 43، من أبواب مقدمات النكاح، الحديث 10.

والأيمان» إضافياَ للقطع بوجود وسائل إثبات أخرى غير البينة واليمين، كالإقرار والشاهد واليمين وحكم الحاكم، وحمل الحصر على كونه إضافياً خلاف الظاهر»[(1)].

اللهم إلا أن يقال: فليكن الحصر إضافياً في الحديث، وهو ليس خلاف الظاهر، وثبوت غير البينة من الوسائل هو قرينة الإضافة، وثمّة قرينة أخرى على كونه إضافياً، وهي شهادة السياق على نفي كونه (ص) يحكم على ضوء الوحي وعلم الغيب، فيكون الحصر في الحديث من قبيل ما يسميه أهل البلاغة بقصر القلب[(2)]، أي إنه (ص) قال ذلك في مقابل من يعتقد أنه يقضي بالوحي.

الثانية: مناقشة ما استدل به على أنّ البيّنة خصوص الشاهدين

وربما قيل: إنّ ثمّة شواهد في الروايات على أنّ المراد بالبينة خصوص الشاهدين العدلين، وذلك من قبيل:

الرواية الأولى: رواية مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّه حَرَامٌ بِعَيْنِه فَتَدَعَه مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَه وهُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ ولَعَلَّه حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَه أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، والأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِه الْبَيِّنَةُ»[(3)]، بتقريب أنّ جعل الاستبانة في مقابل البينة ليس مفهوماً إذا أريد بالبينة المعنى اللغوي والعرفي، لأنّ هذا المعنى هو الاستبانة نفسها وليس أمراً آخر ليجعل في مقابله[(4)].

وربما يلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّ سند الرواية غير نقي، بلحاظ أنّ مسعدة بن صدقة لم تثبت وثاقته، ففي حين

---

(1) **فقه القضاء**، ج2، ص277.

(2) ذكروا أنّ قصر القلب هو تخصيص أمر بأمر مكان آخر، ويخاطب به من يعتقد العكس كقولك: جاءني زيد لا عمرو، مخاطباً من يعتقد أن عمراً هو الذي جاءك دون زيد، فأنت تعكس وتقلب ما يعتقده؛ ولذا سُمي قصر قلب، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13] لأن المنافقين يعتقدون أن المؤمنين هم السفهاء دونهم، فقلب الله ـ عز وجل ـ اعتقادهم وبيّن أن المنافقين هم السفهاء ولكن لا يعلمون.

(3) **الكافي**، ج5، ص314، و**تهذيب الأحكام**، ج7، 226، وعنه **وسائل الشيعة** ج17 ص90، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.

(4) **فقه القضاء**، ج2، ص277. وقال الشيخ ناصر مكارم: «جعل الاستبانة في مقابل قيام البينة دليل على أنّ البينة ليست مطلق الاستبانة والدليل الظاهر الواضح، بل خصوص شهادة العدلين»، **القواعد الفقهية**، ج2، ص250.

عبّر بعض الفقهاء عن رواياته بالموثقة[1]، والظاهر أنّ ذلك مبني على أنّ عمل المشهور بها جابر لضعفها، فإنّ البعض الآخر ضعّف رواياته، ومنهم السيد الخوئي[2]، وإن كان السيد قبل ذلك قد اعتمد في توثيقه وقبول رواياته على كونه من رجال كامل الزيارات[3].

وقد سلك الشيخ محمد تقي المجلسي (1070هـ) طريقاً في توثيقه، وهو أنّ «جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة بل لو تتبعت وجدت أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج وحريز بن عبد الله[4].

أقول: إنّ هذه قرينة جيدة تصلح مؤيداً وشاهداً للتوثيق، واستناداً إليها وإلى بعض القرائن الأخرى رجحنا إمكان الاعتماد على روايات مسعدة[5]. ولذا فالاعتراض على الرواية بضعف السند لا يصح، ولا سيما أن المقام هو مقام إثبات الاستعمال أكثر مما هو مقام الاستدلال

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله من «أنّ الأدلة التي تثبت بها الحرمة كثيرة، كحكم الحاكم وإقرار ذي اليد والشياع المفيد للاطمئنان والاستصحاب ـ كاستصحاب عدم التذكية ـ إلى غير ذلك، ولا ينحصر رفع اليد عن الحليّة بالبينة المصطلحة، فلماذا خصصت من بينها بالذكر في قوله عليه السلام: «حتى يستبين لك... أو تقوم البينة»، مع أنّ بعضها كالإقرار أقوى منها في الاعتبار ومقدم عليها؟! فيكشف ذلك كشفاً قطعياً عن أنّ المراد بالبيّنة في هذه الرواية ـ كغيرها من موارد استعمالها في الكتاب والسنة مما تقدم ـ هو مطلق الدليل والحجة لا خصوص البيّنة المصطلحة، وإنّما هي فرد من أحد أفراد الأدلة[6].

أقول بصرف النظر عمّا سيأتي في الملاحظة الآتية، فإنّ لقائل أن يقول للسيد الخوئي: إنّ الحجج المذكورة تدخل في قوله: «**حتى يستبين لك غير ذلك**»، فلا موجب لإدراجها تحت عنوان البينة.

ثالثاً: إنّ المقابلة في الرواية بين الاستبانة والبينة لا يعني أنّ البينة يراد بها المعنى

(1) **مجمع الفائدة**، ج5، ص59، **الحدائق الناضرة**، ج1، ص190، **كتاب الصلاة** للشيخ الأنصاري، ج1، ص351.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، (كتاب الصوم من شرح العروة)، ج22 ص433.

(3) المصدر نفسه (التقليد)، ج1، ص173.

(4) راجع: **الفوائد الرجالية** لبحر العلوم، ج3، ص238.

(5) انظر: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي** ـ دراسة في فتاوى القطيعة، ج1، ص373.

(6) **موسوعة الإمام الخوئي** (الصوم)، ج22 ص434.

المصطلح، بل الأقرب في تفسير الرواية: أنّ المراد بالاستبانة في قوله عليه السلام «يستبين» خصوص العلم الوجداني، بينما المراد بالبينة هي الحجج الشرعية والعقلائية الشرعية[1]، وهذا يلائمه ذكر الاستبانة أولاً ثم ذكر البينة، فيكون ذلك من باب التنزل، وعليه فلا يلزم التكرار في الرواية.

الرواية الثانية: خبر محمد بن حفص عن منصور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل في يده شاة، فجاء رجل فادعاها، وأقام البينة العدول أنّها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع، وجاء الذي في يده بالبينة مثلهم عدول أنّها ولدت عنده ولم يبع ولم يهب، قال أبو عبد الله عليه السلام: **حقها للمدعي...**»[2]، فإنّ توصيف البينة بالعدول دليل على أنّ المراد بها الشهود وليس مطلق ما يفيد البيان من الحجج العرفية[3].

ويلاحظ عليه:

أولاً: ضعف سند الرواية، لأنّ منصور مشترك بين الثقة وغيره[4]، ولو قيل بانصراف منصور إلى منصور بن حازم تبقى مشكلةٌ أخرى، وهي أنّ «محمد بن حفص الواقع في سند هذه الرواية ليس هو محمد بن حفص العمري وكيل الناحية الذي كان الأمر يدور عليه، كما توهمه الأردبيلي في جامعه، فإن محمداً بن حفص هذا من أصحاب العسكري عليه السلام فكيف يمكن أن يروي عنه إبراهيم بن هاشم الذي كان قد لقي الرضا عليه السلام وأدرك الجواد عليه السلام وكيف يروي هو عن منصور الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام وأدرك الكاظم عليه السلام فمحمد بن حفص الذي هو في سند الرواية رجل آخر مجهول، فالرواية ضعيفة غير قابلة للاعتماد عليها»[5].

والإنصاف أنّ ضعف السند في المقام ليس مضراً، لأنّ ثمة روايات كثيرة جداً استخدم فيها لفظ البينة وأريد بها الشاهدان، من قبيل ما روي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل جاء به رجلان وقالا: هذا سرق درعاً فجعل الرجل يناشده لما نظر في البينة وجعل يقول: والله لو كان رسول الله (ص) ما قطع يدي...»[6]. ولهذا فالمهم

(1) **فقه القضاء**، ج2، ص278.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص240، **والاستبصار**، ج3، ص43، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27 ص255، الباب 12 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث 14.

(3) **القواعد الفقهية**، ج2، ص50.

(4) **مسالك الإفهام**، ج14، ص283.

(5) **موسوعة الإمام الخوئي** (مباني تكملة المنهاج)، ج41، ص60.

(6) **الكافي**، ج7، ص264.

هو ملاحظة أنّه هل تصلحُ هذه النصوص لإثبات حصر البيّنة في لسان الشارع بالشاهدين أم لا؟ وهذا ما نبيّنه في الملاحظة التالية.

ثانياً: إنّ الأخبار المذكورة وإن دلّت على أنّ الشاهدين العدلين هما بينة، لكنها لا تنفي وصف البينة عن غيرها من الحجج، ومدعي إرادة المعنى العرفي للبينة لا ينكر انطباقها على البينة الاصطلاحيّة، وبعبارة أخرى: «إنّ ما ورد في الروايات عن الأئمة من إطلاق البينة وإرادة الشاهدين العدلين قد يكون من باب التطبيق باعتبار أنّ المصداق الأبرز للبيّنة آنذاك هو الشاهدان العدلان ولا يظهر من تلك الأخبار أنّها في صدد التفسير والتعيين والتحديد»[1]. بل ربّما يقال: إنّ توصيف البيّنة بالعدول لا يخلو من ايحاء بأنّ البيّنة قد تكون من نوع آخر، فالبيّنة تارة تكون هي العدول وأخرى تكون البيّنة دليلاً آخر، فتأمل، فربما قيل هو احتراز من فسقهم.

وهكذا اتضح أنّ الأقرب هو أن البينة هي مطلق الوسائل المورثة للبيان والوضوح، بحيث يعدّها العقلاء بينة ويعتمدونها في مقام الإثبات.

وأما الأمر الثاني: فقد يقال: سلّمنا أنّ البيّنة أعمّ من الشاهدين العادلين، ولكن اندراج البصمة الوراثية تحت عنوان البيّنة ليس واضحاً، فإنّ البيّنة في معناها اللغوي والعرفي هي كل حجة بينة وواضحة، والبصمة الوراثية تعتمد على عناصر خفيّة ودقيقة ولا تدرك إلّا في المختبرات الخاصة وعلى يد أهل الخبرة فكيف تعدّ بينة؟!

والجواب: إنّ البيّنة في كل شيء بحسبه، وكون ما تشهد به البينة خفياً على بعض الناس أو معظم الناس لا يضرّ في صدق مفهوم البينة عليها، وإلّا لما قبلنا شهادة البينة في بعض القضايا الخفية كالبكارة والولادة والزنا، فالمهم في صدق البيّنة عرفاً أن يكون مفادها وما تشهد به بيناً في الجملة وترتكز على أسسٍ واضحة من شأنها بيان الحق وإيضاحه، بحيث تكون بينة عندنا لو اطلعنا عليها أو كنا على علمٍ بها. باختصار: إنّ البينة هي ما يقبله العقلاء لارتكازها على أسس حسية واضحة ولو لم يحط بها إلّا فئة من الناس، وفي المقام، فإنّ قول أهل الخبرة هو مما يأخذ به العقلاء لعلمهم باستناد الفحص المذكور على أسس حسيّة مورثة للبيان والوضوح، لا حدسيّة بحتة.

إن قلت: إنّه بناءً على توسيع مفهوم البيّنة لكل وسيلة تجعل الأمر بيناً واضحاً، فلا يبقى ثمة فرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث المتقدمين، فإنّ الوجه الثاني يرجع إلى الثالث.

والجواب: أنّ الفرق بينهما واضح، فإنّ الوجه الثاني يعتمد على مبدأ حجية اليقين

(1) **فقه القضاء**، ج2، ص278.

سواء أكان قول الأطباء يعتمد على الحسّ أو على الحدس أو عليهما معاً، أمّا الوجه الثالث فإنّه يربط المسألة بصدق البينة، والظاهر أنّ البينة لدى العرف متقوّمة بكون الشهادة عن حسّ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ البينة لا يتوقف صدقها على حصول اليقين منها، وعليه فحتى لو لم يحصل اليقين من نتائج الفحوصات الطبية ولكنْ صَدَق عليها مفهوم البينة فتكون حجة، **إنّ قلت:** إن لم تفد البينة اليقين فتكون داخلة تحت مطلقات النهي عن اتباع الظن.

كان الجواب:

1. إنّ عدم إفادتها اليقين لا يعني كونها مفيدة للظن المنهي عنه، فقد تفيد الاطمئنان، والاطمئنان حجة عقلائية، كما أنّ اليقين حجة عقليّة.
2. حتى لو لم تفد سوى الظن، فمع ذلك يمكن القول ـ كما يرى مشهور الفقهاء ـ بحجية البينة استناداً إلى خروجها عن مطلقات النهي عن اتباع الظن بالمخصص، وهو ما دلّ على حجيتها، كما خرج عن تلك المطلقات خبر الواحد الثقة في الأحكام، وغيره من الظنون.

نعم لو قال قائل: إنّ ما دلّ على حجية البينة ليس ناظراً إلى البينات الظنية، وإنما هو ناظر إلى البينات المفيدة للاطمئنان، فلا يكون دليل حجيتها مخصصاً لمطلقات النهي عن اتباع الظن، ولا مفرّ حينئذٍ من حصر حجية البينة بصورة إفادتها للاطمئنان، فتأمل.

وحاصل الكلام: أنّ البصمة الوراثية تندرج في مفهوم البينة، فيمكن التمسك بها لإثبات النسب، ولو شكك في صدق مفهوم البينة على البصمة الوراثية أو شكك في سعة مفهوم البينة لما يشملها، فيكفينا لإثبات حجيتها التمسك بالوجه الثاني المتقدم.

ثمّ إنه لو فرض رجوع أحد الوجهين إلى الآخر فهذا لا يضر بحجيّة البصمة.

ومن خلال ما تقدم اتضح أن البصمة الوراثية وسيلة معتبرة في إثبات النسب، ومع قيامها على السلب فللزوج نفي الولد عنه، بل يلزمها نفيه عنه حذراً من إلحاق شخص غريب عنه في نسبه.

4. أدلة القول بعدم حجيّة البصمة الوراثية

اتضح أنّ المقتضي للعمل بالبصمة الوراثيّة موجود، وهو إما صدق مفهوم البينة عليها أو على إفادتها اليقين أو الاطمئنان، فهل هناك مانع من الأخذ بها في إثبات النسب؟

أقول: يجدر بنا التنبيه إلى ضرورة استبعاد دعوى التعبديّة في وسائل إثبات النسب المعروفة وحصرها بوسائل خاصة نصّ عليها الشارع، كما قد ادعي ذلك في إثبات الزنا،

حيث اشترط الشارع وجود أربعة شهود، أو ربما يدعى ذلك في ثبوت الهلال[1]، لكن في مقامنا لا وجود لوسائل خاصة أكّد الشارع على موضوعيتها في إثبات النسب بحيث لا يمكن الإفادة من وسائل إثباتية أخرى لم يرد النص بها بخصوصها، أجل، حجية الوسيلة هي رهن أن ينهض دليل على حجيتها، أكان دليلاً خاصاً أو عاماً.

ولا بدّ من استبعاد أمر آخر أيضاً، وهو الحديث عن ظنيّة نتائج فحص الـ DNA [2]، فهذا زعم مخالف لما تؤكده كافة كلمات الخبراء، نعم قد لا تعطي الفحوص الطبية نتائج أكيدة في إثبات النسب البعيد، كما لو أريد إثبات انتساب بين عائلتين بينهما عشرات الآباء، فإنّ تأكيد النسب قد لا يكون يقينياً بخلاف نفيه مثلاً.

ومع استبعاد هذين المانعين، فهل هناك موانع أخرى من الأخذ بنتائج البصمة الوراثية؟

ما يمكن أن يذكر من موانع أو حجج لعدم حجيتها هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: رواية عائشة حول ابن وليدة زمعة

ما روي عن السيدة عائشة قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي، قد عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة، فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فتساوقا إلى النبي (ص)، فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان قد عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعة، أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فقال رسول الله (ص): **هو لك يا عبد بن زمعة**، ثم قال النبي (ص): «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»، ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي (ص): **احتجبي منه يا سودة** لما رأى من شبهه بعتبة[3]، فما رآها حتى لقي الله»[4].

وجه الدلالة: أنّ النبي (ص) قد أهدر الشبه البيّن بين الولد وبين عتبة، والشبه يعتمد على الصفات الوراثية وأبقى (ص) الولد للفراش[5].

أقول: إنّ قياس البصمة الوراثيّة على الشبه قياس مع الفارق، لأنّ التشابه الظاهري بين

(1) حيث قد يقال (وإن كنا لا نوافق على ذلك): إنّ قوله: «**صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته**» ظاهرٌ في موضوعيّة الرؤية فلا بدّ من الوقوف عند النص.

(2) انظر: **كتاب البصمة الوراثية**، ص76.

(3) هذا مبني على عدم علمه بالموضوعات ولذا أمرها بالاحتجاب منه احتياطاً في الشبهة الموضوعية.

(4) **صحيح البخاري**، ج3، ص4، وانظر: **صحيح مسلم**، ج4، ص141،

(5) **البصمة الوراثية وإثبات النسب** مصدر سابق.

الأشخاص هو قرينة ظنية وليست قطعيّة[1]، بينما البصمة الوراثية تعدّ قرينة قطعية، فإبطال القيافة مع ظنيتها وتقديم الفراش عليها لا يستفاد منه إبطال البصمة الوراثية مع قطعيتها وتقديم الفراش عليها.

أجل، إنّ إهداره (ص) الشبه يصلح شاهداً على عدم حجيّة القيافة كما أوضحنا سابقاً.

الوجه الثاني: فضح الناس وكشف أسرارهم

إنّ اللجوء إلى فحص الـ DNA يلزم منه فضح الناس وهتك كراماتهم وكشف أسرارهم ومعايبهم، حيث إنّ بصمات الكثير من الأبناء قد لا تنطبق على بصمات آبائهم أصحاب الفراش، ما يؤدي إلى نفيهم عنهم، وهذا قد ينتج عنه الكثير من المشاكل الاجتماعية والعداوات وتفكك الأسر، وربّما يؤدي إلى سفك الدماء في بعض الحالات، إذ قد تُتّهم الزوجة بالفاحشة ويتم التعرض لها بالإيذاء.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ هذه لوازم ثانوية طارئة لا تلغي شرعيّة البصمة وحجيتها في حال نهوض الدليل على ذلك كما هو المفروض، ولا تدعو ـ هذه اللوازم ـ إلى سدّ هذا الباب من رأس، لأنها ليست من سنخ اللوازم التي لا تنفك عن البصمة ليقال بأن مقتضى الحكمة أن يغلق الشارع هذا الباب الذي يترتب عليه هذا القدر من المفاسد، ما يجعل هذا الدليل أخصّ من المدعى. فإنّ البصمة قد تجرى في بعض المجتمعات التي لا تعير أهميّة كبيرة لهذا الأمر، كما هو الحال في بلاد الغرب مثلاً حيث لا يشعر الناس بكبير معرّة من ظهور نتائج الفحص سلبيّة، بل يمكن القول: إن المجتمع المتدين حقاً ينبغي أن يتعامل مع الموضوع وفق الضوابط الشرعية والأخلاقية فلا يندفع عند ظهور النتائج سلبية للعنف غير المبرر ولا لهتك العرض والاتهام بالزنا لاحتمال حصول الحمل عن طريق الخطأ ما دام باب حصول الخطأ ممكناً فلا يلزم من إجراء هذه البصمة مثل هذه اللوازم. على أنّ نتائج البصمة الوراثيّة قد تكون ايجابيّة ومثبتة للنسب، ولا يلزم الهتك، ولا سيما إذا أجريت بشكل سري، كما أننا قد نجريها ليس بلحاظ معروفي النسب، بل في مجهولي النسب، كما في الأولاد اللقطاء لمعرفة آبائهم وأمهاتهم أو الأولاد حديثي الولادة الذين تم الخلط بينهم في المستشفيات وقد تجرى في الجثث المتحللة أو الهياكل العظميّة لشهداء وقتلى الحروب الذين يراد التعرف على

(1) ولو كان قرينة قطعية لما أبطل الشارح حجيتها، لأن ما يفيد اليقين والقطع لا يمكن سلب الحجية عنه.

ذويهم وتسليمهم إليهم لدفنهم، وكذلك حالات حصول وطء شبهة أو اغتصاب للمرأة المحصنة أو غير ذلك من الحالات.

ثانياً: إنّ الحديث عن لزوم الهتك غير دقيق، لأنه حتى لو أجرينا الفحص المذكور في حقّ معلومي النسب وأجراه الزوج لغرض التأكد من بنوة أحد أولاده، وتبيّن أنّ النتيجة سلبية، فإنّ ذلك لا يعني أنّ زوجته خائنة وزانية، ولا يسمح له ولا لغيره باتهامها بذلك، إذ ربّما حصل الحمل نتيجة وطء شبهة أو نحو ذلك، والإسلام ـ كما هو معلوم ـ قد أباح للزوج أن يلاعن لنفي الولد عنه ولو مع عدم رمي الأم بالزنا، وذلك في حال تأكده من عدم انتسابه له.

ثالثاً: على أننا قد ذكرنا في بحث القيافة أنّ المشرّع كما يهتم بحفظ كرامات الناس ولا يقبل بفضحهم، فإنه ـ في الوقت عينه ـ يهتم بحفظ الأنساب، ولا يرغب بإلحاق الطفل بغير أبيه، فإذا أباح اللجوء إلى وسيلة معينة مورثة لليقين فقد يكون ذلك من باب حرصه واهتمامه لأمر النسب، ولهذا فتح الشرع باب اللعان لنفي الولد، وقد قيل بوجوب اللعان مع قطع الأب بانتفاء الطفل عنه، قال الفقيه الإمامي ابن فهد الحلي (841هـ): «قد يجب اللعان إذا تحقق عدم التحاقه به، كما إذا اعتزلها أكثر مدة الحمل، أو جاء لأقل من ستة أشهر منذ دخوله لئلا يلحق بنسبه من ليس منه، ينظر إلى بناته إن كان ذكراً، وينظر إليها إن كانت أنثى، ويزاحم وراثه، وكل ذلك حرام»[1].

وعلى ضوء ما تقدم، يتضح أنّ ما ذُكر لا يعدّ مانعاً شرعياً من الأخذ بالبصمة الوراثية، وغايته أنه يمكن وضع ضوابط معينة لإجراء البصمة وأن لا يسمح بفتح الباب على مصراعيه، بحيث يتسنى لأيٍ كان أن يدخل إلى حياة الآخرين ويأخذ عيّنات معينة من أجسادهم ويجري الفحص المذكور دون رضاهم ما قد يؤدي إلى فضحهم وكشف أسرارهم، وسوف نذكر فيما يأتي شروط إجراء البصمة الوراثيّة.

الوجه الثالث: منافاة البصمة لقاعدة الفراش

إنّ اعتماد البصمة الوراثية أساساً لإثبات النسب مطلقاً ينافي اعتبار الفراش المستفاد من قول النبي (ص): «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» وهو خبر ـ كما سيأتي لاحقاً ـ استفاض بين الصحابة ونقله نيف وعشرون صحابياً[2]. هذا في مصادر السنة، وأما عندنا فقد روي عن غير واحد من الأئمة عليهم السلام عن رسول الله (ص)، ولذا أُرسل إرسال المسلمات،

---

(1) **المهذب البارع**، ج4، ص28.

(2) **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص163.

وقد ذكرت المصادر التاريخية برمتها قصة إلحاق معاوية لزياد ابن أبيه (ابن سمية) بأبي سفيان ما دفع الصحابة والتابعين وسائر علماء المسلمين إلى اعتبار ذلك من مثالب معاوية التي خالف فيها صريح قول النبي (ص) المذكور.

وقد تقدم نظير هذا الاستدلال في إبطال حجية القيافة، ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّه (كما ذكرنا في مبحث القيافة) أخصّ من المدعى، إذْ كثيرٌ من الحالات قد تجري فيها البصمة ولا يكون هناك فراش وعاهر، ليس فقط في حال عدم وجود زواج فقط، بل في صورة التنازع على ولد معين، أو اشتباهه في المشافي، وكذاك الحال في الأولاد اللقطاء أو في صورة ادعاء شخص أنّ له نسباً بالعائلة الفلانية، وقد ضاع نتيجة الهجرة أو نحوها، كما يحصل في صورة ادعاء أنّه هاشمي وحسيني أو موسوي من الأسرة الفلانية، أو نحو ذلك مما لا تواجهنا مشكلة الفراش لأنّه ليس هناك زان وفراش.

ثانياً: حتى مع وجود الفراش فليس ثمة ما يمنع من الأخذ بالبصمة الوراثية، لأنّ قاعدة الفراش كما سيأتي قاعدة ظاهرية، وحجية القواعد الظاهريّة إنّما هي في فرض الاحتمال، وأمّا في صورة القطع على وفاقها أو خلافها فلا حجيّة لها، أمّا إذا كان القطع على وفاق الفراش، فلأنّ حجيّتها والحال هذه تعني جعل الحجيّة بالتعبّد لما ثبتت حجيته بالوجدان، وهذا مما لا وجه له، بل هو قبيح في نظر العقلاء، وأمّا إذا كان القطع على خلاف الفراش فلانتفاء موضوع القاعدة، لأنّ موضوعها هو صورة الاحتمال والشك، فمع القطع بانتفاء الولد عن صاحب الفراش فلا محل للقاعدة وبالتالي فلا يُلحق به، ولذا اعتبر رأي أبي حنيفة بإلحاقه بالفراش مع الجزم بانتفائه عنه لغيبة الزوج لسنين متطاولة من غرائب الأقوال وعجائبها.

5. شروط حجية البصمة الوراثيّة

وطبيعي أنّ حجية البصمة الوراثية لا يمكن اعتمادها وترتيب الآثار الشرعية عليها إلا مع توفر بعض الشروط والضوابط:

الشرط الأول: التوثق من كل المقدمات والعناصر الدخيلة في سلامة الاختبار الطبي، بأن يكون الفرد المجري لها أو الجهة المجرية لها مختصة فعلاً بهذا الأمر، ولا بدّ من إحراز عدم حصول قصور في المقدمات، بأنّ يحصل تثّبت من سلامة الأدوات التي يُجرى الاختبار بواسطتها حتى لا يحصل الخلل، ولا بدّ من حصول الأمن من اللعب بالنتائج وتزويرها، ولا يكفي تخصص الشخص أو الأشخاص الذين يتولون الفحص، بل لا بدّ من إحراز وثاقتهم حتى يُؤْمَنَ من كذبهم أو خضوعهم للرشوة أو غير ذلك.

إنّ الإخلال بهذه الشروط يؤدي إلى الإخلال بثبوت كون البصمة بيّنة، ويحول دون حصول اليقين أو الاطمئنان بها، فتسقط عن الحجيّة.

الشرط الثاني: الإذن الشخصي أو الشرعي بإجرائها

وتفصيل ذلك: أنّ من يتصدى لإجراء البصمة الوراثية، تارة يكون جهة عامة كالسلطة الشرعية أو القضائية وأخرى يتولاها الأفراد:

أ ـ أما إذا تولتها جهة عامة كالسلطة القضائية التي قد تجري اختبار البصمة الوراثية لأغراض متعددة، منها: التثبت من هويّات الأشخاص ولا سيما في حالة الوفاة وتحلل الجثث، والتعرف على الأنساب عند الحاجة، أو التعرف على المجرمين عند حدوث أمر طارئ في المستقبل، فالظاهر أنّه لا مشكلة شرعيّة في هذا العمل، ويمكن للسلطة الشرعية إلزام الناس بالخضوع لهذا الاختبار، لأنّ المصالح النوعية في إجراء هذا الاختبار متوفرة، ولا يترتب عليه فساد، فهي مصلحة خالية من المفسدة. نعم، يلزم على هذه السلطات مراعاة جانب السرية وحفظ خصوصيات الناس ولا يجوز للقائمين على هذا العمل إفشاء ذلك، لكن إلزام الناس بالخضوع لهذا الاختبار يحتاج إلى قرار من السلطة الشرعية، وهذا يتم بناء على القول بالولاية العامة للفقيه، وكذلك بناءً على القول بولايته في الأمور العامة.

ب ـ وأما إذا تولاها الأفراد، فإنْ أراد الفرد أن يجري ذلك لنفسه لغرض طبي أو للتأكد من صحة انتسابه إلى عائلة معينة، أو أراد إجراءها لابنه الذي له ولاية عليه، للتأكد من صحة انتسابه إليه، فالظاهر أنّ له ذلك، وهكذا لو أراد إجراءها شخص ذو صفة لغرضٍ يتصل بالنسب وما يستتبعه من أحكام الميراث والزواج وغيرها، فلو ادعى شخص أنه ينتسب إلى زيد برابطة القرابة وأنّه من محارمه، فلزيد أن يطالبه بالبينة، ومنها هذا الفحص. مثال آخر: لو فرضنا أنّ زيداً سافر إلى بلاد الغربة وتزوج فيها أو احتمل أنّه تزوّج وأنجب، وبعد عودته إلى الوطن وموته جاء شخص آخر من تلك الديار يدعي أنّه ابن له دون أن يكون الورثة مطمئنين من صدقه، فهنا لا مانع من مطالبته بإجراء اختبار البصمة الوراثية. مثال ثالث: لو ادعى أولاد الزوج أو أخوته أن هذا الولد ليس لأبيهم أو أخيهم، وإنما ادعته المرأة لتقتطع جزءاً من ميراثهم أو تحجبهم عن ميراث المتوفى، فيمكن اللجوء إلى البصمة الوراثية، لإثبات النسب. طبيعي أنّ ذلك لا يبرر رميها بالزنا، ولو ادعوا ذلك فعليهم إقامة البينة على الزنا، فإن لم يأتوا بالبينة حُدّوا. أجل، في هذا الموارد

إذا حصل خلاف بين الأطراف فلا مفر من الرجوع إلى الحاكم الشرعي ليكون إجراء البصمة الوراثية تحت نظره وإشرافه.

ج ـ أمّا إذا أريد إجراؤها من قبل الأفراد على الغير بدون موجب، كما لو أراد إنسان معين اجراء البصمة للتعرف على أنساب الناس، فهذا العمل إن كان بدون إذن منهم فهو محلٌّ للإشكال من جهتين: الأولى: أنّه قد يستلزم تصرفاً في أجساد الناس أو متعلقاتهم بدون إذن، والثانية: التعرف على أسرارهم والاطلاع على خصوصياتهم بدون معرفة منهم مع ما قد يستلزمه ذلك من هتك وفضح للمعايب. أجل، لو أُخذت العيّنة من بقايا لعابٍ أو شعرٍ مرمي في قمامة أو غيرها من قبل أصحابه فلا يرد المحذور الأول، وأما الثاني فيبقى وارداً، إن أريد فضح الآخرين والتشهير بهم في حال كانت النتائج سلبية.

6. تقدّم البصمة الوراثيّة على قاعدتي الفراش والقرعة

ويبقى أنه ما نسبة هذه الوسيلة إلى سائر وسائل إثبات النسب، فهل تقع معها في عرض واحد، بحيث إنه إذا كان المقام مورداً لأكثر من قرينة وتعارضت القرائن فيحكم عندها بتساقط البينات؟ أم إنّ البصمة الوراثية تتقدم على سائر القرائن؟

وفي الإجابة على ذلك نقول: إنّ مستند حجيّة البصمة الوراثية إما أنّها من مصاديق البيّنة، وإمّا أنّها مفيدة لليقين.

فإذا كان مستندُ حجيتها هو كونها بينة فحينئذٍ سوف يحصل تعارض بين البينات، وقد يقال بتساقط جميع البينات، لأنها لا مرجح لإحداها على الأخرى.

إلا أن يقال: إنّ جميع البينات ليست وسائل إثبات تعبدية، بل إنّها تمثّل حججاً عقلائيّة، وقد جرى عليها عامة العقلاء تنظيماً لشؤونهم وحياتهم، ولذلك أقرّها الشارع، ومعلومٌ أنّ العقلاء لا يساوون بين البينات، بل قد يقدمون بعضها على البعض الآخر إذا ثبت لهم أنّ هذا البعض كالبصمة الوراثية هو أدق إصابة وأقوى كشفاً عن الواقع من غيره كالفراش، ما لم تكن المعارضة موجبة باعثة على الشك في الإمارة الأقوى ومزيلة للوثوق بها.

وأما إذا كان مستند حجية البصمة الوراثيّة هو كونها مورثة لليقين، فإنّ من الطبيعي أن تتقدم على سائر الأمارات الظنيّة، كالفراش والشاهدين العدلين، وذلك لأحد تقريبين:

التقريب الأول: أنّ هذه الأمارات والبينات هي طريق إلى الواقع، ومع القطع بخطأ الطريق تسقط حجيته.

التقريب الثاني: إنّ وسائل الإثبات التي تعارض البصمة الوراثية، إما أنها من نوع

الأمارات كما هو الحال في البينة أو القيافة ـ عند القائلين بها ـ وإما أنها من قبيل الأصول كما هو الحال في قاعدة الفراش، كما سنذكر لاحقاً، وفي الحالين فلا حجية لتلك الوسائل، لأنّ القطع إن كان على وفاق الأحكام الظاهرية فلا معنى لجعل الحجية لها لأنّ ذلك من جعل الحجية بالتعبّد لما هو ثابت الحجّية بالوجدان، وإن كان القطع على خلافها، فلا يمكن جعل الحجية لها، لأنّ موضوع الأحكام الظاهرية هو الشك ولا شك مع القطع.

ومما تقدم يتضح ضعف ما قد يحتمله البعض من أنّ البصمة الوراثية يلجأ إليها إن لم يكن في البين فراش. ويتضح أيضاً أنّه مع توفر البصمة الوراثية فلا يصار إلى القرعة لانتفاء موضوعها وهو الجهل كما جاء في الخبر[1]، فيكون ما دل على حجية البصمة وهو إفادتها القطع وارداً على دليل القرعة. وإذا كان دليل القرعة لا يسمح بجعلها متقدمة وجارية في الموارد التي فيها فراش أو بيّنة تثبت النسب، فبالأولى أن لا يبقى مجال للقرعة مع توفر البصمة الوراثية المفيدة للقطع.

7. هل تُغني البصمةُ الوراثية عن اللعان؟

ثمة أسئلة تطرح في المقام، منها: أنه هل تغني البصمة الوراثية عن اللعان، ومنها: هل يجوز اللعان مع تأكيد البصمة الوراثية أن الولد له؟

أ ـ الإشارة إلى بعض المقدمات

وقبل الإجابة على هذه الأسئلة، وبيان أدلة القائلين بعدم كفاية البصمة الوراثية في نفي الولد دون لعان، لا بأس بالإشارة إلى بعض المقدمات المنقحَّة في بابها:

الأولى: اللعان هو مباهلة خاصةٌ بين الزوجين وتحالف أمام الحاكم الشرعي بكيفية خاصة منصوصة تتضمن لعن الكاذب، حيث يقول الملاعن: «**أنّ لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين**».

وسبب اللعان أحد أمرين:

1. قذف الزوجة بالزنا مع علمه بذلك وعدم وجود بيّنة تشهد له بذلك، ومع إنكار الزوجة، وأما مع إقرارها بالزنا فلا حاجة للعان. وباللعان يدرأُ الرجلُ عن نفسه الحد، ويثبت التحريم المؤبد بينهما، وتُحدُّ المرأة، إلَّا إذا لاعنت بدورها، فإنّها تدرأ بذلك عنها العذاب، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ

---

(1) في صحيحة محمد بن الحكيم عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «**كل مجهول ففيه القرعة**»، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص92، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص240.

شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۞ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۞ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۞ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[1].

2. نفي الولد[2]، والمعروف أنّ هذا سبب مستقلٌ للعان وأنّ الولد يُنفى عنه بنفيه له مع لحوقه به ظاهراً وإن لم يقذف أمه بالزنا، ولكنّ السيد الخوئي يرى أنّ فيه إشكالاً، قال: «وفي ثبوته بإنكار ولد يلحق به ظاهراً بدون القذف إشكال»[3]، وفي منهاج الصالحين للسيد محمود الهاشمي (1440هـ): «لكنّ الأظهر الثبوت مع دعوى الزوج عدم تحقق شروط اللحوق به»[4].

الثانية: إنّه لا يجوز قذف الزوجة بالزنا لمجرد الظن، بل قيل إنه حتى مع العلم بالزنا فلا يجوز قذفها إلا مع المشاهدة ولو رماها به حُدّ[5]. وكذلك لا يجوز للرجل نفي الولد عنه لمجرد ظنون أو تخيلات وشكوك، بل حتى لو رآها تزني مع شخص، فإنّ ذلك لا يبرر له نفي الولد عنه لاحتمال تكونه منه، فتجري قاعدة الفراش، وإنّما يجوز له نفيه إذا كان عالماً بانتفائه، ومع علمه بانتفائه عنه فيجب عليه نفيه عنه حذراً من أن يلحق بنسبه من ليس متصلاً به.

الثالثة: يستفاد من بعض الفقهاء أنّ اللعان إنّما يحتاج إليه لنفي الولد إذا كان ثمّة احتمال واقعي بلحوق الولد به، وأمّا مع وجود دليل قطعي على انتفاء الولد عنه، كأن يتولد قبل أقل مدة الحمل أو بعد أقصاها، أو تولد دون دخول بالزوجة وانتفاء التلقيح الصناعي بها، فهنا لا يحتاج نفي الولد إلى لعان. يقول الشيخ إسحاق الفياض (معاصر) في رسالته العملية: «وهل يثبت اللعان بإنكار ولد يلحق به ظاهراً بدون القذف؟ **والجواب**: الظاهر ثبوته، ولا يسمع إنكاره إلّا به، شريطة احتمال إلحاق الولد به، كما إذا وضعته المرأة بعد ستة أشهر أو قبل تجاوز مدّة أقصى الحمل من وطيها حينئذ، فإنّه يلحق به على أساس قاعدة «الولد للفراش»، ولا ينتفي عنه إلّا باللعان»[6].

---

(1) سورة النور، الآيات 6 ـ 9.

(2) قال العلامة الحلّي: «والسبب (سبب اللعان) أمران: القذفُ وإنكار الولد»، **تحرير الأحكام**، ج4، ص123، وانظر: **منهاج الصالحين** للسيد الخوئي، ج2، ص312، و**فقه السنة**، ص597.

(3) انظر: **منهاج الصالحين**، ج2، ص312.

(4) **منهاج الصالحين** للهاشمي، ج2، ص437، ونحوه **منهاج الصالحين** للفياض، ج3، ص121 وكذا السيد محمد صادق الروحاني ج2، ص339.

(5) **منهاج الصالحين** للهاشمي ج2، ص437، و**منهاج الصالحين** للفياض، ج3، ص121.

(6) **منهاج الصالحين**، ج3، ص121، وراجع أيضاً **فقه الصادق** للروحاني.

ب ـ أدلة القول بالحاجة إلى اللعان لنفي الولد

بالعودة إلى أصل المطلب، وإجابة على السؤال الأول، وهو أنّ أدلة اللعان هل يستفاد منها أنه لا ينتفي الولد إلا باللعان حتى لو قطعنا بانتفائه عن الزوج، ما يعني أنّ الولد لا ينفى بمجرد ظهور نتيجة البصمة سلبية، بل لا بدّ من ضمّ اللعان لنفيه؟

ربما قيل: إنّ إجراء البصمة لنفي الولد من قبل الأب لا ينفع في نفيه، بل نحتاج إلى ضم اللعان، لأنّ الشارع جعل طريقة خاصة لنفي الولد من قبل والده، وهي اللعان، قال بعض الباحثين المعاصرين: «لا ينتفي النسب الشرعي الثابت بالفراش (الزوجية) إلّا باللعان فقط، ولا يجوز تقديم البصمة الوراثية على اللعان، وهذا القول عليه عامة الفقهاء ـ على حد تعبيره ـ المعاصرين ومنهم علي يحيى الدين القرة داغي وعبد الستار فتح الله ومحمد الأشقر، وعليه قرار مجمع الفقه الإسلامي بالرابطة وجاء فيه: «لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب ولا يجوز تقديمها على اللعان»[1].

وربما استند أصحاب القول بأنّ البصمة الوراثية لا تغني عن اللعان لنفي الولد على بعض الوجوه، منها:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ...﴾[2] بتقريب «أنّ الآية ذكرت أنّ الزوج إذا لم يملك الشهادة إلّا نفسه فيلجأ للعان، وإحداث البصمة بعد الآية تزيّد على كتاب الله»[3].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن اللعان في الآية مشروط بعدم وجود ما يشهد للزوج غير نفسه، فمع وجود ما يشهد لصحة قوله تنتفي الحاجة إلى اللعان، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، والبصمة الوراثية تشهد لصحة قوله. صحيح أنّ ظاهر الآية كون الشهود من بني الإنسان، ولكن لا يبعد نفي الخصوصية عن ذلك، والتعدي إلى البصمة الوراثية بالأولوية، لأنّها مورثة للقطع، بخلاف الشهود ولو كانوا أربعة فإنه قد لا يحصل من قوله القطع.

ولكن ربما يقال: إنّ توسيع مفهوم الشهود في الآية لما يشمل البصمة الوراثية لا يخلو من تأمل وإشكال، لاحتمال خصوصية الشهود من بني الإنسان في المورد الذي فيه مسحةٌ من التوقيفية، إذ من المعلوم عناية الشارع بالمقام حفظاً للأعراض ودرءاً للحد، حتى إنّه لم

(1) **البصمة الوراثية وإثبات النسب** للدكتور عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم موقع إلكتروني.

(2) سورة النور، الآية 6.

(3) **البصمة الوراثية وإثبات النسب**، مصدر سابق.

يشترط في مورد من الموارد توفر شهود أربعة عدول كما شرط ذلك هنا، ولنا أن نتساءل: أنه إذا كانت البصمة بنظر هؤلاء تقوم مقام الشهود أو أنّها هي شهادة وبينة، أفهل يمكن أن يثبت بها زنا المرأة كما يراد بها إثبات نفي الولد! هذا أمر لا يخلو من إشكال.

ثانياً: إنّ أصل الاستدلال بالآية لا يصح، لعدم ارتباطها بنفي الولد، وإنّما هي تتحدث عن اللعان عند قذف الزوجة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ كُلّ.. * وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ﴾[1]، فلا وجود لنفي الولد في الآية، واللعان بسبب قذف المرأة لا يعني ولا يلازم نفي الولد، إذ قد يكون الزوج معترفاً بأنّ الولد له ولكنه يلاعن زوجته بسبب قذفها بالزنا مع عدم وجود شهود لديه على ذلك وإنكارها لذلك، وربّما كان الزوج شاكاً في انتساب الولد إليه ومع الشك لا يجوز له نفي الولد كما قلنا بل قاعدة الفراش محكمة، لكنه مع ذلك يلاعن زوجته لقذفه لها بالزنا مما قد رآه بعينه. ولو أننا كنا والآية الكريمة فلا يمكن استفادة شرعية اللعان لنفي الولد منها، لكن هذا الأمر ثبت من خلال السُنّة والروايات المروية عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام.

الوجه الثاني: ما رواه الشيخ الطوسي والصدوق بإسنادهما إلى الحسن بن محبوب عن أبي جميلة عن أبان بن تغلب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلم تلبث بعدما أهديت إليه إلا أربعة أشهر حتى ولدت جارية، فأنكر ولدها، وزعمت هي أنّها حبلت منه؟ فقال: لا يقبل ذلك منها، وإن ترافعا إلى السلطان تلاعنا وفرّق بينهما ولم تحل له أبداً»[2].

وتقريب الاستدلال: أنّه وبالرغم من وجود قرينة قطعيّة على انتفاء الولد عن الزوج، وهي تولده لأربعة أشهر من حين الدخول احتاج نفي الولد إلى لعان، وعليه، فوجود البصمة الوراثية وقيامها على نفي الولد لا يغني عن اللعان.

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: ضعفها سنداً بأبي جميلة، وهو المفضل بن صالح، وقد ضعفه الشيخ النجاشي[3] وابن الغضائري[4].

---

(1) سورة النور، الآيات 6 ـ 8.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص471، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص484، وج8، ص167، وعنهما: **وسائل الشيعة**، ج21 ص382 الحديث 10 الباب 17 من أبواب أحكام الأولاد.

(3) قال في ترجمة جابر بن يزيد: «روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح...»، **رجال النجاشي**، ص128.

(4) وقال ابن الغضائري: «المفضل بن صالح أبو جميلة الأسدي النخاس، مولاهم، ضعيف، كذاب، يضع الحديث...»، **خلاصة الأقوال**، ص407، و**معجم رجال الحديث**، ج19، ص311.

ثانياً: إنّ الإمام عليه السلام قد حكم في بادئ الأمر أنه لا يُقبل زعمها بأنّها حبلت منه، ما دام أنّ ولادته كانت لأربعة أشهر، ثمّ أضاف عليه السلام قائلاً: «وإن ترافعا إلى السلطان تلاعنا»، وهذا لا ينافي ما تقدم، وذلك لأنّ اللعان لا يكون إلا عند السلطان الشرعي. ولكنّ الظاهر أنّ المرأة بعد الترافع إلى السلطان أصرّت على أن الولد لزوجها، وإصرارها يتضمن تكذيب مدعى زوجها، وكأنها تدعي بأنّ إنجابها حصل بعد ستة أشهر من دخول زوجها بها سواء حصل الدخول بعد أن أهديت إليه أو قبل ذلك، فيكون للملاعنة وجه، لعدم الجزم بولادته قبل الستة أشهر.

ثالثاً: ويمكن أن يقال إنّ اللعان في الرواية ليس لنفي الولد، وإنّما لاتهامها بالزنا، فكأن الزوج عندما نفى الولد عنه (لأنه ولد لأربعة أشهر من حين الدخول) رماها أيضاً بالزنا، كما يحصل في كثير من الأحيان حيث يترافق نفي الولد مع رميها بالزنا، فيكون اللعان لدرء الحد عنه لا لنفي الولد عنه، وربما يشهد لما قلناه أنه عليه السلام قال: «تلاعنا»، والمرأة إنما تلاعن لنفي ما اتهمت به من الزنا ولا تُلاعن لنفي الولد ولا لإثبات نسبه إلى أبيه، لأنه بلعانه انتفى الولد عنه، بل قد عرفت أنّ ثمّة اتجاهاً (كما يظهر من كلام السيد الخوئي) يرى أنّه لا وجه للعان لنفي الولد ما لم يتضمن قذفاً للمرأة، وأمّا قوله عليه السلام: «**وفرّق بينهما ولم تحل له أبداً**»، فلا يصلح لإثبات أنّ اللعان لنفي الولد، بناء على ما قيل من أن الحرمة الأبدية ثابتة في اللعان بشقيه أكان لقذفها بالزنا أو لنفي الولد، مع أن ذلك محل تأمل.

الوجه الثالث: وربما توهم البعض أنّ ما ورد في بعض الأخبار من أنّه «**لا لعان إلّا بنفي الولد**»، يصلح دليلاً على المدعى، ففي رواية[1] مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: «**لَا يَكُونُ اللِّعَانُ إِلَّا بِنَفْيِ وَلَدٍ، وقَالَ: إِذَا قَذَفَ الرَّجُلُ امْرَأَتَه لَاعَنَهَا**»[2]. وفي موثقة[3] أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا يقعُ اللعان حتى يدخلَ الرجلُ بامرأته، ولا يكون اللعان إلا بنفي الولد**»[4].

---

(1) في سندها علي بن حديد وقد قال فيه الشيخ الطوسي: «علي بن حديد وهو مُضعّف جداً لا يُعول على ما ينفرد بنقله»، **تهذيب الأحكام**، ج7، ص101، وراجع: **معجم رجال الحديث**، ج12، ص330.

(2) **الكافي**، ج6، ص166، و**الاستبصار**، ج3، ص371، وعنه **وسائل الشيعة**، ج22 ص429 الحديث، 1 و2 الباب 9 من أبواب اللعان.

(3) رماها الشهيد الثاني بالضعف كسابقتها، قال: «وفي طريق الروايتين ضعف»، **مسالك الأفهام**، ج10، ص213، ولكن الظاهر أنّه ليس في سندها من يستشكل فيه، وقد وثقها العلامة في **المختلف**، ج7، ص461. وأما تضعيفها، لأن «في طريقها عبد الكريم بن عمرو وهو واقفي»، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج3، ص418، فهو مردود، لأنّ الرجل وإن كان واقفياً لكن قد وثقه النجاشي، قال: «كان ثقة ثقة عيناً»، **رجال النجاشي**، ص245.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص536، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص186.

لكنّ يلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّ هاتين الروايتين لو حملتا على الظاهر منهما، فلا مفر من ردّهما لمخالفتهما للنص القرآني وللروايات المتعددة التي أكدت أنّ ثمة سبباً آخر للعان، وهو قذف الزوجة، بل هو السبب الأساس للعان كما لا يخفى، وهذا ما عليه مشهور علماء المسلمين، خلافاً للصدوق[1]، ولهذا فقد رمى الفاضل الهندي في كشف اللثام هذين الخبرين بـ «الضعف والمعارضة بالكتاب والأخبار»[2].

وربما يحمل الخبران على أنه لا مجال للعان إلا بنفي الولد في صورة وجود حمل، قال الفيض الكاشاني «لعلّ المراد بقوله عليه السلام **«ولا يكون اللعان إلا بنفي الولد»** أنه إذا كانت المرأة حاملاً فأقرّ الزوج بأنّ الولد منه، ومع هذا قذفها بالزنا فلا لعان، وأمّا إذا لم يكن حملٌ، وإنما قذفها بالزنا مع الدخول والمعاينة، فيثبت اللعان كما دلت عليه الأخبار»[3]، ولعلّ نظر الشيخ الصدوق إلى ذلك. فيكون ذلك خارجاً عن محل البحث، وإن كان ذلك مورد نقاش، وهو مناف لإطلاق الآية في ثبوت اللعان للقذف أكانت حاملاً أم لا ونفى الولد عنه أم لا، ولا سيما أنّ زناها لا يعني انتفاء الولد عنه، بل ربما يكون ابنه، كما لو زنت بعد حملها، وحينئذٍ لا يستطيع أن يلاعن لنفيه، فما المانع من أن يلاعن لقذفه الزوجة بالزنا وعدم امتلاكه الشهود؟ ولربما يقال: إنّ إطلاق الآية يقيّد بما جاء في هذين الخبرين، لكن ذلك لا يخلو من إشكال، وبحثه موكول إلى محله.

ثانياً: بصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ الروايتين لا إطلاق فيها لصورة قيام الدليل القاطع على انتفائه عن الأب، فغاية ما دلّتا عليه أنّه لا مجال للعان إلا لنفي الولد، ولكن متى يكون اللعان؟ فلا نظر فيها إلى ذلك، أجل، لو كان التعبير فيهما لا يُنفى الولد إلَّا باللعان لصحّ التمسك بإطلاقهما.

فاتضح أنه لا حاجة للعان لنفي الولد مع وجود دليل وجداني أو تعبدي على نفيه. نعم، قد نحتاج إلى لعانٍ في هذه الصورة إذا كان نفي الولد ملازماً عرفاً لاتهامها بالزنا، فهنا يلاعن لدرء الحد عنه، ويُدرأ عنها الحد باللعان أيضاً.

---

(1) قال الصدوق: «وأمّا اللعان، فهو أن يرمي الرجل امرأته بالفجور، وينكر ولدها، ولا يكون اللعان إلّا بنفي الولد، فلو أنّ رجلاً قذف امرأته ولم ينكر ولدها لم يلاعنها، ولكنّه يضرب حدّ القاذف ثمانين جلدة»، **المقنع** ص355، ونحوه ما ذكره في **الهداية**، ص275، وراجع ما ذكره العلامة في **مختلف الشيعة**، ج7، ص469 في ردّه على الصدوق.

(2) **كشف اللثام**، ج8، ص288.

(3) **الوافي**، ج22، ص963.

ج ـ مستند القول بعدم الحاجة إلى اللعان

ظهر مما سلف أنّه لم ينهض دليل على ضرورة اللعان مع وجود دليل قطعي على انتفاء الولد عن الزوج، ومن ذلك البصمة الوراثيّة، ويكفينا عدم الدليل على ضرورة اللعان، والشك في وجوبه كافٍ لنفي وجوبه، استناداً إلى أصالة البراءة، وأمّا انتفاء الولد عنه، فيكفي في إثباته الدليل القطعي بعدم تولده من مائه. ويؤيد ذلك ما تقدم في الخبر: «**لا يقعُ اللعان حتى يدخل الرجلُ بامرأته**». وفي مقطوعة يُونُسَ فِي الْمَرْأَةِ يَغِيبُ عَنْهَا زَوْجُهَا فَتَجِيءُ بِوَلَدٍ أَنَّه لَا يُلْحَقُ الْوَلَدُ بِالرَّجُلِ ولَا تُصَدَّقُ أَنَّه قَدِمَ فَأَحْبَلَهَا إِذَا كَانَتْ غَيْبَتُه مَعْرُوفَةً»[1]، وأضاف في التهذيب فقرة على الرواية، وهي قوله: «ولا تصدق أنّه قدم فأحبلها»[2]، فقد حكم بانتفائه عنه، دون حاجة لنفي الزوج أو لعانه، وما ذلك إلا للجزم بعدم كونه ولده. ويبعد أن يكون هذا اجتهاد خاص ليونس ولم يأخذه عن الإمام عليه السلام.

ويظهر من غير واحد من الفقهاء عدم الحاجة إلى اللعان لنفي الولد مع وجود دليل قطعي على انتفائه عنه. ولذا لو تزوّج مشرقيٌّ بمغربيّة ولم يلتقيا وأنجبت ولداً فإنّه ينفى عنه بلا حاجة إلى لعان.

د ـ تفصيل بعض المعاصرين

هذا وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أنّ طَلَب الزوج إجراء البصمة الوراثية للتأكد من بنوّة الولد وانتسابه إليه لا يستجاب له، بخلاف طلب المرأة فإنّه يستجاب له، والوجه في هذا التفصيل: أنّ طلب الزوج الاحتكام إلى البصمة الوراثية حيث إنّه يفوّت على المرأة ما يوفرّه لها اللعان من الستر عليها وعلى ولدها، وهذا الستر مقصود للشارع لما فيه من مصلحتها ومصلحة ولدها، لذا لا يستجاب ولا ينفى الولد إلا باللعان، وأمّا طلب المرأة الاحتكام إلى البصمة فإنّه يستجاب ولا نحتاج إلى اللعان، والوجه في ذلك: «أنّها لا تفعل ذلك ـ طلب إجراء البصمة ـ إلا إذا كانت مستيقنة من براءتها، وتطلب اللجوء إلى وسيلة علميّة مقطوع بها، تدفع التهمة بها عنها، وتحفظ بها حقها، ولا تعتدي على حق إنسان آخر، فهي تطلب بالاحتكام إلى البصمة إثبات أمور ثلاثة في غاية الأهمية شرعاً:

أولهما: براءة نفسها من التهمة المنسوبة إليها، وهي جازمة بأنّ التهمة كاذبة، وهذا أمر يحرص عليه الشارع: ألا يتهم بريء بما ليس فيه.

---

(1) **الكافي**، ج5، ص490، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص167.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج8، ص167، هذا مع أن الشيخ نقلها عن الكليني.

وثانيهما: إثبات نسب ولدها من أبيه، وهذا حق للولد، والشارع يتشوف إلى إثبات الأنساب ما أمكن. وحفظ الأنساب من الضرورات الشرعية الخمس.

الثالث: إراحة نفس الزوج، وإزاحة الشك في قلبه، بعد أن يثبت له بالدليل العلمي القطعي: أنّ الولد الذي اتهمها بنفيه منه هو أبوه حقاً. وبذلك يحل اليقين في نفسه محل الشك، والطمأنينة مكان الريبة. وبهذا يستفيد الأطراف الثلاثة بهذا الإجراء: الزوجة والزوج والولد. وأمر يحقق هذه المصالح كلها، وليس فيه ضرر لأحد، ولا مصادمة لنص: لا ترفضه الشريعة، بل هم يتفقون مع مقاصدها.

وإذا طلبت الزوجة من القاضي الشرعي أو من المحكمة الشرعية: الاحتكام إلى البصمة الوراثية، فالواجب أن نستجيب لها، رعاية لحقها في إثبات براءتها، وحق ولدها في إثبات نسبه، وعملاً على إراحة ضمير زوجها، وإزالة الشك عنه[1].

وصاحب هذا التفصيل كأنّه مقرٌ بيقينية نتائج فحص الحمض النووي، بيد أنه يسد الباب على اللجوء إليه، ستراً على المرأة وولدها. ولكن يلاحظ على كلامه:

أولاً: أما بالنسبة إلى هتك المرأة، فنقول: إنّ لجوء الزوج إلى الاحتكام إلى البصمة الوراثيّة ليس بالضرورة أن يكون موجباً لهتك المرأة وفضحها ولا مستلزماً لرميها بالزنا، لأنّ الوطء قد يكون وقع شبهة أو اغتصاباً للمرأة أو من خلال التلقيح الصناعي. على أنّ نتائج البصمة قد تكون إيجابية، ما يحمي نسب الولد ويعيد الوئام إلى العلاقة الزوجية. والشرع قد برر للزوج نفي الولد إذا كان جازماً بانتفائه عنه، فلمَ لا يبرر له اللجوء إلى البصمة الوراثية حتى لا يعيش على جمر من الشك الذي يعتمل في صدره، وهو الأمر الذي يوتر علاقته بزوجته، وربما حوّل العلاقة إلى جحيم لا يطاق كما يقال، فليلجأ إلى البصمة بإشراف الحاكم الشرعي وبذلك يريح نفسه من وطأة الشكوك، وقد يستحسن أن تؤخذ عليه عهود خاصة تمنعه من الإفصاح عن الأمر أو اللجوء إلى أسلوب التشهير بها إلى أن تظهر نتائج البصمة.

ثانياً: وأما ما ذكره من أنّ احتكامه إلى البصمة الوراثية قد يفوّت نسب الولد إليه، فجوابه أنّ هذا لا ضير فيه، إذ الإسلام لا يريد إلحاق الولد بالزوج كيفما كان، ولذا جاز للأب نفيه في كل حالة يقطع بعدم لحوقه به، بل إنّ ذلك واجب عليه كما ذكرنا سابقاً. ولكنه ـ أي اللجوء إلى البصمة ـ حتى لو استلزم رميها واتهامها لا يفوت عليها ما يضمنه لها اللعان من الستر، لأنّ بإمكان المرأة أن تحمي نفسها وترد اتهامها من خلال اللجوء إلى

---

(1) انظر: الموقع الرسمي للشيخ القرضاوي: **https://www.al-qaradawi.net/node/431**

اللعان، فإنّ البصمة إنّما تنفي نسب الولد عن الأب، ولكنها لا تثبت أنها زانية حتى لو رماها الزوج بذلك، فليس ثمة ما يمنع من لجوئها إلى اللعان لرد التهمة بالزنا عنها.

ثالثاً: وأضاف السيد فضل الله مناقشة ثالثة، وهي «أنّ اهتمام الشارع بالستر على المرأة قد لا يوازي اهتمامه بموضوع الأنساب، الأمر الذي يبرر للزوج الاحتكام إلى البصمة في حال علمه بانتفاء الولد عنه وإن استلزم ذلك المس بكرامة المرأة، فإنّ ذلك قد يكون أهون من اختلاط الأنساب أو على الأقل لا يقل أهمية عنه»[1].

رابعاً: إنّ ما ذكره من توجيه منع اللجوء إلى البصمة الوراثية بغرض الستر على المرأة لو تمّ، فغاية ما يستفاد منه حرمة هذا العمل تكليفاً، لكنْ لو أن المكلف خالف وأصر عليه، وأجرى الفحوص الطبية وكانت النتيجة سلبيّة، فلا مفر حينئذٍ من نفي الولد عنه.

هـ - هل يجوز اللعان مع تأكيد البصمة الوراثيّة أن الولد له؟

ماذا لو أثبتت نتائج الفحص المخبري (البصمة الوراثية) أنّ الولد هو للزوج، فهل يشرع له مع ذلك الإصرار على نفيه واللجوء إلى اللعان؟

الظاهر أنّه لا يشرع له ذلك، لأنّ البصمة حسب الفرض تورث القطع بانتسابه إليه وأنه ابنه، ومعه فلا يجوز له نفي ولده، نعم إنّ التشريع سمح باللجوء إلى اللعان في حال وجود احتمال انتفائه عنه ولو كان في مقابل هذا الاحتمال قرينة وحجة شرعيّة على انتسابه إليه، كما لو تولد على فراشه مع وجود احتمال تولده من الزاني، فهنا لو أصرّ على نفيه فلا ينتفي إلّا باللعان، ولكن لا يقاس مقامنا على ذلك، لأننا نقطع بانتسابه إليه، فلا دليل على مشروعية اللجوء إلى اللعان لنفيه، إذ كيف يسمح بإجراء اللعان أمام القاضي لنفي الولد والقاضي عالم بأنّ الولد للزوج؟! إنّ معنى ذلك أنّ التشريع يريد إقرار مبادئ تنافي الحسّ والتكوين، مع أنّ التشريع في هذا المجال يساير التكوين ويتبعه.

---

(1) **فقه القضاء**، ج2، ص283.

المحور الثالث

القواعد الفقهيّة الناظمة لفقه الولد غير الشرعي

من الضروري وقبل البدء بالبحث الفقهي، أن نسلط الضوء على أهم القواعد ذات الصلة، والتي تنظم وضعية الولد غير الشرعي، والقواعد التي سوف نتناولها بالبحث هي:

أولاً: قاعدة الفراش.

ثانياً: قاعدة الزنا لا يثبت نسباً.

ثالثاً: قاعدة تبعية الولد لأشرف الأبوين.

القاعدة الأولى: قاعدة الفراش

هذه القاعدة مهمة جداً في مجال تنظيم علاقة الأولاد بآبائهم وأمهاتهم، وعلاقتهم بالزاني والزانية، ونص القاعدة: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقد اعتمد عليها الفقهاء في عشرات الموارد والفروع الفقهية كما لا يخفى، وقد تناولها العلماء بالبحث والدرس، وفيما يلي نسلّط الضوء عليها.

أ - مستند القاعدة

إنّ القاعدة المذكورة هي نصُّ خبر رواه علماء المسلمين من السنة والشيعة، فقد رواه البخاري وغيره عن السيدة عائشة قالت: «كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي، قد عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة، فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فتساوقا إلى النبي (ص)، فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان قد عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعة، أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فقال رسول الله (ص): **هو لك يا عبد بن زمعة**، ثم قال النبي (ص): «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي (ص): **احتجبي منه يا سودة** لما رأى من شبهه بعتبة[1]، فما رآها حتى لقي الله»[2].

وأما من طرق الشيعة، فقد جاء في صحيح سَعِيدٍ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ:

---

(1) هذا مؤشر على عدم التعويل على الشبه، لأنه ظني، ومن هنا فقد رفضت مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاعتراف بالقيافة، كما أسلفنا، قال الشهيد الثاني: «ولا فرق في ذلك بين كون الولد مشبهاً للزاني في الخلق وعدمه، عملاً بالإطلاق وتمسكاً بالاتفاق»، **مسالك الأفهام**، ج8، ص380.

(2) **صحيح البخاري**، ج3، ص4، وانظر: **صحيح مسلم**، ج4، ص141.

سَأَلْتُه عَنْ رَجُلَيْنِ وَقَعَا عَلَى جَارِيَةٍ فِي طُهْرٍ وَاحِدٍ لِمَنْ يَكُونُ الْوَلَدُ؟ قَالَ: **لِلَّذِي عِنْدَه، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّه (ص): «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ ولِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»** [1].

وفي موثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له الرجل يتزوج المرأة وليست بمأمونة تدعي الحمل؟ قال: «**ليصبر، لقول رسول الله (ص): الولد للفراش وللعاهر الحجر**» [2].

وفي صحيح حمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةِ قَوْمٍ حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَاهَا ثُمَّ ادَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّه لَا يُورَثُ مِنْه شَيْءٌ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ ولِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ...**» [3].

إلى غير ذلك من الأخبار [4].

ويبدو أنّ الحديث مما يقطع أو ـ على الأقل ـ يُطمأن بصدوره عن رسول الله (ص)، فقد رواه الفريقان بأسانيد صحيحة ومستفيضة، وأرسله كثيرون إرسال المسلمات [5]، وعُدّ من ألفاظه (ص) الموجزة التي لم يسبق إليها [6]، واستشهد به الصحابة [7] والتابعون، وسجله في

(1) **الكافي**، ج5، ص491، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص169.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج8، ص183.

(3) **الكافي**، ج7، ص163.

(4) **الكافي**، ج5، ص491، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص169.

(5) أورده السيد الرضي في **المجازات النبوية**، ص139، وتكلم عما اشتمل عليه من تعابير مجازية.

(6) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص380، و**مروج الذهب**، ج2، ص295.

(7) ففي مجمع الزوائد: «عن سعد بن معبد أن حبس وصفية كانا من الخمس فولدت غلاماً فادعاه الزاني وحبس فاختصما إلى عثمان بن عفان فدفعهما إلى علي بن أبي طالب فقال علي عليه السلام أقضي فيها بقضاء رسول الله (ص) الولد للفراش وللعاهر الحجر وجلدهما خمسين خمسين»، **مجمع الزوائد**، ج5، ص13. وفي السنن الكبرى للبيهقي روى عن «الحسن بن سعد عن رباح أنه قال زوجني أهلي أمة لهم رومية فوقعت عليها فولدت لي غلاماً أسود مثلي فسميته عبد الله ثم وقعت عليها فولدت لي غلاماً أسود مثلي فسميته عبيد الله قال فطبن (بمعنى فطن) لها غلام لأهلي يقال له: برجيس، فراطنها بلسانه فولدت غلاماً كأنه وزغة فقلت لها ما هذا فقالت هو ابن برجيس فرفعت إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه قال أحسبه قال فسألها فاعترفت فقال عثمان بن عفان رضي الله عنه ترضيان أن أقضي بينكما بقضاء رسول الله (ص) إن رسول الله (ص) قضى أنّ «الولد للفراش»، قال مهدي وأحسبه قال وجلدها وجلده وكانا مملوكين»، وأورد خبراً آخر، وقال في آخره: «إن رسول الله (ص) قضى أن الولد للفراش وللعاهر الحجر» هو ابنك ترثه ويرثك، قلت: سبحان الله! قال: هو ذاك، فكنت أنيمه بينهما هذان أسودان وهذا أبيض والله أعلم». **السنن الكبرى**، ج7، ص403.

كتبهم كل من المحدثين والمؤرخين[1] والمفسرين[2] واللغويين[3]، ولقد كانت إحدى مؤاخذات الجيل الأول على معاوية أنّه استلحق زياد ابن أبيه بنسب أبي سفيان، مخالفاً قول رسول الله (ص) «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[4]، وقد صرّح بعض العلماء بتواتر الحديث، ففي كتاب «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» للشيخ محمد جعفر الكتاني، رواه حوالي ستة وعشرون صحابياً[5]، هذا عند السنة، فإذا أضفت إلى ذلك أحاديث الشيعة، وفيها الصحاح كما عرفت، فلن تكون دعوى التواتر بعيدة عن الصواب.

ب - لغة الحديث

اختلفوا في تفسير الفراش، على عدة أقوال:

1. منهم من قال: يراد به الزوجة، ولكنهم أوّلوا محذوفاً فيكون المقصود بكون الولد للفراش، أي لصاحب ومالك الفراش، وهو الزوج أو المالك، قال ابن الأثير: «أي لمالك الفراش، وهو الزوج والمولى. والمرأة تسمى فراشاً، لأنّ الرجل يفترشها»[6].

2. أنّ الفراش أريد به الزوج دون حاجة إلى تأويل محذوف، فالزوج أيضاً فراش للزوجة، قال الطريحي: «الولد للفراش أي للزوج، فإنّ كلّ واحد من الزوجين يسمى فراشاً

---

(1) انظر: **تاريخ اليعقوبي**، ج2، ص248، و**تاريخ الطبري**، ج4، ص208، و**مروج الذهب**، ج2، ص295.

(2) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج، 7، ص110.

(3) **كتاب العين**، ج1، ص105.

(4) روى الطبري: «قال أبو مخنف عن الصقعب بن زهير عن الحسن قال أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه ابنه بعده سكيراً خميراً يلبس الحرير ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زياداً وقد قال رسول الله (ص) **الولد للفراش وللعاهر الحجر**، وقتله حجراً ويلاً له من حجر وأصحاب حجر مرتين»، **تاريخ الطبري**، ج4، ص208. وانظر: **مروج الذهب**، ج3، ص8، وفي الخبر الذي رواه الصدوق أن ابن عباس قال لمعاوية: «وأما ما ذكرت من نفي زياد، فاني لم أنفه بل نفاه رسول الله (ص) إذ قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، **الخصال**، ص214.

(5) وأضاف: «وقد ذكر ابن عبد البر أنه من أصح ما يروى عن النبي (ص) وأنه جاء عن بضعة وعشرين نفساً من الصحابة وفي التيسير هو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً، وقد صرح بتواتره في شرح المواهب اللدنية». **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص163.

(6) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج3، ص430، وذكر نحوه الفيض الكاشاني، في كتاب **الوافي**، ج23، ص1407.

للآخر، كما يسمى كلّ واحدٍ منهما لباساً للآخر»[1]، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[2].

والظاهر أنّه ليس ثمّة ثمرةٌ عمليّةٌ بين القولين، لأنّ مآلهما واحد، وهو إلحاق الولد بالزوج. ولم يذكروا هنا احتمال أن يكون المراد بالفراش الزوجة، دون تقدير محذوف، فيكون المراد أنّ الولد للأم، وهو احتمال وارد فقهياً، ويبدو أنّ استبعاده من اللغويين، ناشئ عن تأثرهم بالرأي الفقهي، كما حصل في موارد أخرى، وكون الأم محرزة وجداناً لا يمنع من أن يرد هذا الاحتمال في الحديث، دفعاً لتوهم نفيه تعبداً عنها، أو توطئة لنفيه عن الزاني.

3. أنّ الفراش هو العقد، قال السيد المرتضى (436هـ) في شرح الحديث: «اختلف في معناه: فقال أبو حنيفة وأصحابه: هو الوطء، وقال الشافعي: الفراش هو العقد مع التمكن من الوطء. وهو مذهبنا»[3].

ولكنّ هذين ليسا قولين في بيان معنى الفراش، وإنما هما قولان في تحديد ما يتحقق به الفراش، فهل يتحقق الفراش بمجرد العقد، كما يرى أبو حنيفة، أو يتحقق بالعقد مع الدخول بالمرأة، أو التمكن منه، كما نقل السيد عن الشيعة والشافعي؟ ولهذا فلا وجه لإقحامهما في المقام. ودعوى أنّ ذلك محتمل، ولو من باب تسمية السبب (العقد) باسم المسبب (الفراش) ولأن الفراش كناية عن العقد، أو العقد والدخول، مدفوعة، لأنّ ذلك تكلف واضح.

وأمّا العاهر، فهو الزاني، قال الخليل بن أحمد: «العهر: الفجور، عهر إليها يعهر عهراً: أتاها ليلاً للفجور ويعاهرها: يزانيها. وكل منهما عاهر، قال:

لا تلجأن سراً إلى خائن يوماً ولا تدْن إلى عاهر

وعن رسول الله (ص): **الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[4]. وفي الحديث: **اللهم أبدله بالعهر العفة**»[5].

ولكن السيد المرتضى قال: «العاهر: الزانية التي تأتي بولد من غير عقد»[6].

---

(1) **مجمع البحرين**، ج4، ص149.
(2) سورة البقرة، الآية 187.
(3) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص259.
(4) **كتاب العين**، ج1، ص105، ونحوه ما جاء في **نهاية ابن الأثير**، ج3، ص326.
(5) انظر: **المجموع** للنووي ج20 ص334.
(6) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص259.

ولا وجه لتخصيص العاهر بخصوص الزانية، فهو عام ويشمل الرجل والمرأة الزانيين.

أما الحجر، فهو كناية عن الخيبة، فيكون الاستعمال مجازياً، كما يقال: «احثوا في فيه التراب»، وثمّة وجه آخر يحمل لفظ الحجر على معناه الحقيقي، فيكون إشارة إلى رجم الزاني، إن كان محصناً.

والرأي الأول أظهر، والوجه في ذلك:

أولاً: شيوع مثل هذه الاستعمالات كما ذكرنا، ونبّه عليه الشريف الرضي.

ثانياً: أنّه ليس كل زانٍ يستحق الرجم.

ثالثاً: ذكر الشريف الرضي (406هـ) في «المجازات النبوية» قرينة ثالثة[1]، وهي أنّه قد روي الخبر من طريق آخر، وجاء فيه: «الولد للفراش وللعاهر الأثلب»، والأثلب: التراب المختلط بالحجارة»[2]، ولكنّ الرواية المذكورة بحسب ما ورد في بعض المصادر قد فسر فيها النبي (ص) نفسه الأثلب بالحجر، فقد جاء فيها «**الولد للفراش وللعاهر الأثلب**، قالوا: وما الأثلب؟ **قال: الحجر**»[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاتجاه القائل بأنّ المراد بالحجر هو الرجم، قد تبناه السيد

(1) قال الشريف الرضي: «وهذا مجاز على أحد التأويلين. وهو أن يكون المراد أن العاهر لا شيء له في الولد فعبر عن ذلك بالحجر: أي له من ذلك ما لا حظ فيه ولا انتفاع به، كما لا ينتفع بالحجر في أكثر الأحوال كأنه يريد أن له من دعواه الخيبة والحرمان، كما يقول القائل لغيره إذا أراد هذا المعنى: ليس لك من هذا الامر إلا الحجر والجلمد، والتراب والكثكث (فتات الحجارة)، أي ليس لك منه إلا ما لا محصول له ولا منفعة فيه. ومما يؤكد هذا التأويل: ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «الولد للفراش وللعاهر الأثلب»، والأثلب: التراب المختلط بالحجارة. وهذا الخبر يحقق أنّ المراد بالحجر هاهنا ما لا ينتفع به كما قلنا أولاً... وأما التأويل الآخر الذي يخرج الكلام عن حيز المجاز إلى حيز الحقيقة فهو أن يكون المراد أنه ليس للعاهر إلا إقامة الحد عليه وهو الرجم بالأحجار، فيكون الحجر هاهنا اسماً للجنس لا للمعهود، وهذا إذا كان العاهر محصناً، فإن كان غير محصن فالمراد بالحجر هاهنا على قول بعضهم الإعناف به والغلظة عليه بتوفية الحد الذي يستحقه من الجلد له. وفي هذا القول تعسف واستكراه وإن كان داخلاً في باب المجاز، لأن الغلظة على من يقام الحد عليه إذا كان الحد جلداً لا رجماً لا يعبر عنها بالحجر، لأن ذلك بعد عن سنن الفصاحة ودخول في باب الفهاهة (العي، وعدم الفصاحة)، فالأولى إذاً الاعتماد على التأويل الأول، لأنه الأشبه بطريقهم، والأليق بمقاصدهم». **المجازات النبويّة**، ص139 ـ 140، وذكر نحوه في **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج10، ص37. مرجحاً المعنى الأول.

(2) **المجازات النبوية**، ص139.

(3) **مسند أحمد**، ج2، ص179، وأشار إليه الرضي في **المجازات النبوية**، ص139.

المرتضى، لكن مع تفسير العاهر بالمرأة، فقال: «ومعنى «لها الحجر»: أن ترجم بالحجارة ويقام عليها حد الزناء، فكنّي عن إقامة الحد بما به يقام الحد من الحجر، وهذه بلاغة عظيمة»[1] وتبناه أيضاً الشيخ عبد الهادي الفضلي (1434هـ) بالقول في شرح الحديث: «تُرجم المرأة حداً، لأنّها محصنة، حيث أريد بـ (العاهر) ـ كما هو ظاهر لسان الحديث ـ المرأة، لأنّ كلمة (عاهر) تطلق ـ في اللغة ـ على الرجل وعلى المرأة، فيقال: رجل عاهر، وامرأة عاهر وعاهرة»[2].

ولكن يمكن الاعتراض عليه: بأنّ المرأة قد لا تكون محصنة ولا مستوجبة للرجم، على أنّ ظاهر الحديث وشاهد مورده أنه بصدد حسم مادة الخلاف الواقع بين الزوج والزاني حول تحديد هوية الأب، وأمّا المرأة فكونها أم الولد ليس مورداً للخلاف، ولذا لا موجب لحمل العاهر عليها، وإن كانت كذلك، ولو سلم، فلا موجب لحصر العاهر بها، فهو يطلق عليها وعلى الرجل، وهو قد لا يكون محصناً، وبالتالي فغير مستوجب للرجم.

ولذا فالأقرب هو التفسير الأول، وإن كان هذا الخلاف ليس له ثمرة عملية فيما نحن فيه، أعني في باب نسب الولد غير الشرعي.

ج - مفاد الحديث إجمالاً

وينبغي أن يعلم أنّ قوله (ص): «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» هو بحسب الصورة جملة خبريّة، ولكنّه في الحقيقة إنشاء لحكم شرعي، فالنبي (ص) ليس بصدد الإخبار عن الواقع الخارجي، وإلّا فقد يلزم الخطأ في حقه والعياذ بالله، لأنّ الولد قد لا يكون للفراش واقعاً، على أنّ شأن النبي (ص) هو التشريع والإنشاء وليس الإخبار، فيكون مفاد الجملة أنّ الولد شرعاً ملحق بالزوج دون سواه، كما هو ظاهر ذكر الأقسام في الحديث، حيث ذكر فيه الاحتمالان الممكنان ثبوتاً وهما أن يكون الولد للفراش أو للزاني، وقد ألحق بالزوج ونفي عن الزاني.

والمستفاد عرفاً منه إلحاق الولد بالزوج أو بفراش الزوجية، بينما يكون للعاهر الحجر، ومن الواضح أنّ الحديث ناظر إلى صورة وجود فراش زوجية وعاهر قد زنى بالمرأة، ومن ثمّ أنجبت المرأة ولداً، ويحكم أنّ الولد للفراش وليس للعاهر سوى الحجر.

والمفاد المذكور يمثل قاعدة فقهيّة يستفاد منها في العديد من الموارد، وهي ترمي إلى تنظيم حالات اشتباه أمر الوالد عند حصول زنا بالمرأة المتزوجة، واحتمال أن يكون الولد

---

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص125.

(2) **أصول البحث**، ص136.

للزاني، فهنا حكم الشرع بكونه للزوج، مغلباً بذلك طهارة المولد على عدمها، وهو ما يصبّ في مصلحة الولد، كما أنه بذلك يسدّ الباب على الأزواج الذين قد يلجؤون ـ لسبب أو لآخر ـ إلى إنكار بنوّة من وُلِدَ على فراشهم من الأولاد، أو يشككون في الأمر، فإنّ الشرع في هذه الحالة يقول: إنّ الأصل في الولد أنه تابع للزوج، إلى أن يثبت انتسابه إلى الزاني.

ومن الطبيعي أنّ الكلام عن فقه الحديث واسع، إذ قد تطرح العديد من الأسئلة هنا، من قبيل: كيف يتحقق الفراش؟ هل يتحقق بمجرد العقد، أو بالعقد والدخول؟ هل يثبت الفراش مع العلم بكون الولد ليس للزوج؟ هذا ما لا بدّ من تناوله في البحث الفقهي أو في القواعد الفقهيّة، ويهمنا هنا التعرض للفرع الأخير، وهذا ما تتكفله الفقرة التالية.

د - قاعدة ظاهرية متقومة بالشك

إذا كان النبي (ص) في كلامه المذكور بصدد الإنشاء وليس الإخبار، كما أسلفنا، فالسؤال الذي يطرح نفسه: هل إنه (ص) بصدد إلحاق الولد بالزوج حتى مع العلم بكونه متكوناً من ماء الزاني، ما يجعل التشريع مخالفاً للتكوين، أو إنّه بصدد جعلِ قاعدة ظاهريّة تقضي بإلحاقه به في صورة الشكّ واحتمال تكوّنه من مائه فقط؟

ثمّة من ذهب إلى الأول، أعني أنّ القاعدة يؤخذ بها ويلحق الولد بالزوج حتى مع العلم بانتفاء الولد عنه وتكونه من ماء الزاني، وهذا ما نقل عن أبي حنيفة، قال النووي: «إذا تزوج رجل امرأة في مجلس ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم، ثم أتت امرأته بولد لستة أشهر من حين العقد، أو تزوج مشرقي بمغربية ثم مضت ستة أشهر وأتت بولد لم يلحقه، وبذلك قال مالك وأحمد، وقال أبو حنيفة: يلحقه نسبه، لأنّ الولد إنما يلحقه بالعقد ومدة الحمل، ألا ترى أنكم قلتم إذا مضى زمان الإمكان لحق الولد، وان علم أنه لم يحصل منه الوطء»[1]. وذكر بعضهم أنّ النسب يعتمد على الفراش وإن لم يوجد وطء حقيقة[2].

ولكنّ الظاهر ـ كما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء الأعلام ـ هو الثاني، أي إنّه (ص) بصدد تشريع قاعدة ظاهريّة تقضي بإلحاق الولد بالزوج دون الزاني، والمبرر لجعل وإنشاء هذه القاعدة شرعاً هو مجموع أمرين:

أحدهما: تغليب جانب الصحة في النسب على الفساد، وهو ما يسهم ـ كما ذكرنا ـ في تنظيم الأنساب في حالات الشك، وسدّ الباب أمام التبرؤ من الأولاد، وهذا المبرر ليس له جنبة كشف عن الواقع.

(1) **المجموع**، ج17، ص404.
(2) **حاشية رد المحتار**، ج3، ص454.

الثاني: أنّ الفراش هو أمارة غالبة على كون الولد واقعاً للزوج، وإن كان الأمر قد يتخلّف، كما هو الحال في سائر الأمـارات الظاهرية، التي قد تخطئ الواقع في بعض الحالات. ولكن هذا لا يقضي بجعل القاعدة حتى في صورة القطع بالانتفاء، ومن هنا فقد فتح التشريع باب اللعان لنفي الولد، وهذا سيأتي توضيحه في الفقرة التالية.

ومعنى أن يكون الفراش قاعدة ظاهرية أنّ موردها هو الشك واحتمال انتساب الولد للأب، وعليه تكون ـ كغيرها من القواعد الظاهرية ـ حجة إن لم ينكشف الخلاف، ومن المستبعد جداً ـ إن لم نقل من المقطوع بفساده ـ أن يكون الشارع بصدد تنسيب الولد إلى الزوج حتى مع وجود ما يورث القطع بانتفائه عنه، كما في حالة غيبته الطويلة عن الزوجة لما يزيد عن أقصى مدة الحمل. وما يمكن أن يكون شاهداً على كونها قاعدة ظاهرية هو القرائن التالية:

أولاً: إنّ إلحاق الولد بغير من تكوّن من مائه مخالف لما عليه الواقع التكويني والاعتبار العرفي من انتساب الولد إلى من تكوّن من نطفته، والتشريع لا يسير في الأغلب[1] على عكس التكوين، ولو سار في المقام لكان اللازم أن يوضح ذلك توضيحاً لا لبس فيه، كما لم يثبت أنّه جرى على خلاف العرف ولو جرى على خلافه لاحتاج الأمر إلى مؤونة بيان زائدة لإقناع عامة أهل العرف بذلك.

وعليه، فقوله (ص) «الولد للفراش» لا إطلاق له لحالة الجزم بالوفاق أو بالخلاف، نعم لو كان عندنا ظن غير معتبر بالخلاف كما لو كانت القيافة تقضي بإلحاق الولد بالزاني فلا يرفع اليد عن قاعدة الفراش لعدم اعتبار الظن الناشئ من القيافة، ولـذا نجد أنّ الرسول (ص) ـ فيما روي عنه ـ نفى ابن وليدة زمعة عن عتبة بن أبي وقاص مع شبهه بعتبة، وألحقه بزمعة لكونه فراش الوليدة[2].

فمن الواضح أنّ الشبه ليس سوى أمارة ظنية غير غالبة، ولذا لم يعوّل عليها النبي (ص) في قبال الفراش، وأمّا أمره لسودة زوجته (ص) بالاحتجاب عن ذلك الولد فهو احتياط، وهو «حسن عقلاً وشرعاً حتى مع وجود الحجة المعتبرة على أحد الاحتمالين»[3].

إنّ طلبه (ص) من زوجته الاحتياط هو قرينة إضافية على كون قاعدة الفراش قاعدة

(1) ربما يقتضي الجانب التنظيمي أن يسير التشريع خلاف التكوين في بعض الموضوعات، كما في مسألة الدم والحكم بحيضيته مع كونه واقعاً ليس دم حيض، أو عدم الحكم بحيضيته مع كونه دم حيض، وثمة أمثلة أخرى قد تذكر في هذا الصدد.

(2) راجع الرواية في **صحيح البخاري** ج3، ص4 و120 و187.

(3) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج4، ص28.

ظاهرية ولا إطلاق لها لصورة العلم بانتفاء الولد عن الزوج، إذ لو كان لها مثل هذا الإطلاق وكان الشارع بصدد إيجاد نسب بين الولد وبين الفراش حتى مع عدم تكونه من مائه بحيث تكون القاعدة مغيّرة للواقع أو قل مصيبة دائماً فلا موجب للاحتياط عندها.

ثانياً: ما يستفاد من بعض الأخبار، من نفي كون الولد للزوج في حال غيبته، وليس ذلك إلا للقطع بعدم تولده من مائه، وبالتالي يتبيّن أن لا مورد للقاعدة مع القطع بالخلاف وينحصر موضوعها بصورة الشك، وهذا معنى ظاهريتها، ومن هذه الأخبار: ما تقدم في مقطوعة يُونُسَ: فِي الْمَرْأَةِ يَغِيبُ عَنْهَا زَوْجُهَا فَتَجِيءُ بِوَلَدٍ؟ أَنَّه لَا يُلْحَقُ الْوَلَدُ بِالرَّجُلِ، ولَا تُصَدَّقُ أَنَّه قَدِمَ فَأَحْبَلَهَا إِذَا كَانَتْ غَيْبَتُه مَعْرُوفَةً» [1].

ومنها: خبر دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّه (ص) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي خَرَجْتُ وامْرَأَتِي حَائِضٌ فَرَجَعْتُ وهِيَ حُبْلَى! فَقَالَ لَه رَسُولُ اللَّه (ص): مَنْ تَتَّهِمُ؟ قَالَ: أَتَّهِمُ رَجُلَيْنِ! قَالَ: ائْتِ بِهِمَا، فَجَاءَ بِهِمَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): إِنْ يَكُ ابْنَ هَذَا فَيَخْرُجُ قَطَطاً كَذَا وكَذَا، فَخَرَجَ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص)...» [2].

هـ - هل قاعدة الفراش أصل أم أمارة [3]؟

ومن النقاط المهمة التي تطرح نفسها في المقام، أنّ قاعدة الفراش هل هي أصلٌ أو أمارة؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّها أمارة، وأنّ ملاك جعلها هو كاشفيتها، بتقريب أنّ قوله (ص) «الولد للفراش» هو «في مقام جعل الفراش أمارة معتبرة في مقام الإثبات، لإثبات أنّ المولود في فراش شخصٍ يكون له، وليس لآخر نصيب فيه. ومن المعلوم أنّ جميع الأمارات الشرعية كالعرفية ـ بل هي أيضاً عرفية في الأغلب أمضاها الشارع ـ قد تخطئ، لكنها غالب[ة] المطابقة، وهذا مناط جعلها أمارة» [4].

هذا ولكنّ الأرجح أنّها أصل عملي، وذلك بأحد تقريبين:

الأول: إنّ التأمل في أدلتها يقودنا إلى ترجيح أنّ ملاك جعلها ليس كاشفيتها، وإنّما هو

(1) **الكافي**، ج5، ص490، ورواه عنه في **تهذيب الأحكام**، ج8، ص167.

(2) **الكافي** ج5، ص490، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص183.

(3) سيتضح الفارق بين الأمارة والأصل، فيما يأتي، ولمن يرغب في التعرف على الفارق بينهما مراجعة كتب الأصول.

(4) **القواعد الفقهيّة**، ج4، ص28.

تنظيم الوضع الاجتماعي الناشئ عن حدوث الزنا بالمرأة المحصنة، حيث يدورُ الأمرُ بين طهارة الولد، أي تولده من الزوج، أو عدم طهارته، أي تولده من الزاني، فرجّح الشارع طهارة المولد على عدمها، مع عدم كاشفيّة الفراش عن الواقع، أيْ إنّه في الواقع ليس بالضرورة أن يكون الولد في مورد القاعدة للفراش، بل ربما كان للزاني، فالمأخوذ بنظر الاعتبار في جعل الحجيّة للفراش ليس كاشفيته عن الواقع، وإنّما نوع الحكم المشكوك، أعني طهارة المولد. حاله في ذلك حال أصالة الحلّ، فإنّ المأخوذ فيها هو تردد الحكم بين الحل والحرمة، ولم يُلحظْ فيها وجودُ كشفٍ معيّنٍ عنِ الحلّية، ولذا يحكم بالحلّ حتى لو كان احتماله ضعيفاً، وهكذا في قاعدة الفراش فإن الشارع يحكم بكون الولد للفراش، لمجرد احتمال ذلك، وقد ورد في الخبر المتقدم حول ابن وليدة زمعة إلحاق الولد بالفراش حتى مع وجود شبه بين الولد والزاني. وهكذا فإنّه يحكم بالفراش حتى في المجتمعات التي يتفشى فيها الزنا، أو الحالات التي تكون معاشرة الزاني للمرأة أكثر من معاشرة زوجها، إما لأن زوجها شيخ كبير أو لأنّ معظم وقته في السفر أو لغير ذلك من الأسباب، مع أنه في مثل ذلك يكون احتمال تكونه من ماء الزاني أعلى من احتمال تكونه من ماء الزوج.

الثاني: إنّ كاشفية الفراش لا يمكن إنكارها مطلقاً، فهي موجودة بدرجة معينة ولو بلحاظ النوع، على اعتبار أنّ قرب المرأة من زوجها وفراشها هو أكثر من قربها من الزاني، الأمر الذي يجعل لذلك نوعَ كشفٍ بانتساب الولد إلى الفراش، لكنْ في الوقت عينه فإنّ من المرجح أنّ الشارع قد أخذ بعين الاعتبار ـ بالإضافة إلى تلك الكاشفية ـ نوع الحكم المشكوك، وهو طهارة المولد، فكاشفية الفراش ليست هي الملاك التام لجعل القاعدة، بل هناك دخل لنوع الحكم المشكوك، ولهذا لم يتعبدنا الشارع بالفراش مع وجود القطع بأن الولد ليس لأبيه، بل إنه قد فتح باباً لنفيه عنه في هذه الحالة. وهذا الصنف من الأحكام الظاهرية الذي يكون ملاك جعله ومناط حجيته هو كاشفيته المنضمة إلى ملاحظة نوع الحكم المشكوك هو مندرج في نطاق الأصول العملية، كما هو الحال في الصنف الذي لا كاشفية له عن الواقع بوجه، ومنه أصالة البراءة. فالذي يُدخِلُ الحكم الظاهري في نطاق الأمارة هو كون الملاك التام لجعله هو كاشفيته ولو كانت ظنية، وأما ما انتفت فيه الكاشفية أو وجدت دون أن تكون العلة التامة لجعله فهو أصل عملي.

وبناءً على هذا، فإنّ سائر الأمارات التي تثبت انتساب الولد إلى الزاني مثلاً، تتقدم على قاعدة الفراش، حتى القيافة ـ لو تمت ـ فإنها تتقدم على قاعدة الفراش، تقدم الأمارة على الأصل، كما أسلفنا، لأنّ القيافة بحسب ما يُستفاد من دليل جعلها هي أمارة كاشفة عن

الواقع، من خلال التشابه الحاصل بين الولد وبين أبيه، ودليل حجيتها ـ لو تمّ ـ مبني على كاشفيتها كما هو واضح.

القاعدة الثانية: الزنا لا يثبت نسباً

إنّ قاعدة «الزنا لا يثبت نسباً»، تتردد على ألسنة الفقهاء من الفريقين[1]، وهي في الواقع من توابع القاعدة الأولى، أعني قاعدة الفراش، وعمدة الدليل عليها هو ما ورد عنه (ص) من نفي الفراش عن العاهر، ولكنْ مع ذلك، فإننا أفردناها تحت عنوان مستقل، تأكيداً على محورية النسب وأهميته وخطورته، فإنّ مسألة انتساب الولد غير الشرعي إلى أبويه أو عدم انتسابه إليهما هي مسألة حساسة وقد فرّع الفقهاء عليها العديد من الأحكام الآتية، فلو تمّ نفي النسب عن الزاني، فهذا سيتفرع عليه نفي كل آثار النسب المتصلة بالرعاية والحضانة والإنفاق والميراث والزواج والستر والنظر إلى صلة الرحم إلى غير ذلك من الأحكام التي تنظم علاقة الأبناء بالأبوين وبجميع الأقارب من طرف الأبوين، وأما لو أثبتنا النسب فكل هذه الأحكام الجارية على الولد غير الشرعي تجري فيه إلا ما أخرجه الدليل.

والسؤال: هل إنّ نسب الولد يتقوّم بالولادة الشرعية، أم إنّه يثبت ولو كانت الولادة غير شرعية؟

أولاً: حق الولد في نسب أبويه[2]

وتوضيحاً لهذا الأمر يمكننا في البدء أن نؤكد على أنّ من جملة الحقوق التي كفلها التشريع الإسلامي للطفل منذ اليوم الأول لولادته، حقّه في الانتساب إلى والديه. وهذا الحقّ البديهيّ يتفرّع عليه جملة من الحقوق، ويترتّب عليه جملة من المسؤوليات المتّصلة بالتربية والإنفاق والرعاية والحماية... وغنيٌّ عن البيان، أنّ انتساب الإنسان إلى والديه أمر طبيعي وقهري وليس فيه أيّ خيار لهما، فهما والداه وهو ابنهما شاءا أم أبيا، وقد حرَّم الإسلام تبرؤ الإنسان من نسبه[3]، كما حرَّم عليه أن يُلحق بنسبه مَن ليس ابناً حقيقياً له، لأنّ قضية النسب هي من القضايا الحسّاسة التي لا يجوز التلاعب فيها ولا تغييرها.

---

(1) **حاشية رد المحتار** لابن عابدين، ج3، ص771، و**مجمع الفائدة والبرهان**، ج11، ص518.

(2) وقد تطرقنا إلى مسألة النسب في كتاب «حقوق الطفل في الإسلام»، إلا أننا وسعنا البحث هنا بما يتلاءم مع البحث الفقهي التخصصي.

(3) كما دلّت عليه الأخبار، وقد عقد الكليني باباً خاصاً لذلك أسماه «باب الانتفاء»، وروى فيه عدة أخبار من جملتها، صحيحة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ كَفَرَ بِاللَّه مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ نَسَبٍ وإِنْ دَقَّ»، **الكافي**، ج2، ص350.

وهذا المعنى هو من مسلَّمات التشريع الإسلامي، ولا يخضع لأيّ جدل أو نقاش فقهي. وإنّما الأمر الجدير بالبحث وتسليط الأضواء عليه، هو مسألة ضوابط النسب الشرعي وشروطه، لأنّ من المعروف عند الفقهاء أنّ الطفل المتولّد بطريقة غير شرعية لا يلحق بوالديه، فهل يصحّ ذلك على إطلاقه أم لا؟

بيد أنّنا نرجح أنّ النسب حقيقة واحدة تتحقّق بالتولد التكوينيّ وليس بالاعتبار والادّعاء، فكلّ من تولّد من نطفة رجل وبويضة امرأة تحقق انتسابه إليهما بحيث يكون صاحب الحويمن والده وصاحبة البويضة أمّه، حتّى لو تحقّق ذلك بواسطة طريق غير شرعي، فإنّ العلاقة غير الشرعيّة لا تنفي الوالدية ولا الأمومة، وهذا ما نوضحه فيما يلي:

ثانياً: الأقوال في نسب الولد غير الشرعي

وتفصيل الكلام في ذلك، أنّ المتأمل في كلمات الفقهاء المسلمين يلاحظ وجود اتجاهين في هذا المقام:

الاتجاه الأول: الحكم بقطع الصلة النسبية للولد غير الشرعي عن كلّ من الأب والأم وأقاربهما، لأنّ «الزنا لا يثبت نسباً»، كما تنصّ القاعدة الفقهية، والتي سنتحقق فيما يأتي من تماميتها. وقد تبنى هذا الرأي كثير من فقهائنا الإمامية:

يقول المفلح الصيمري (ت 900هـ): «والمعتمد أنه لا يثبت من توابع النسب غير تحريم النكاح فقط، وما عداه فالحكم فيه كالأجانب»[1].

وقال الشهيد الثاني (960هـ): «(ولد الزنا) من الطرفين (يرثه ولده وزوجته، لا أبواه، ولا من يتقرب بهما)، لانتفائه عنهما شرعاً فلا يرثانه، ولا يرثهما، ولو اختصّ الزنا بأحد الطرفين انتفى عنه خاصة»[2]. فقد علل عدم التوارث بينه وبين أبويه بانتفائهما عنه شرعاً.

وقال المحقق الأردبيلي (993هـ): «قد تقرر بالشرع الشريف أن الزنا لا يثبت به النسب لقوله (ص) بالطريق العامة والخاصة: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، فلا أب له ولا أم إن كان الزنا بالنسبة إليهما، فلا يرثه أحدهما ولا يرثهما ولا من يتقرب بها»[3].

ويقول السيد مهدي بحر العلوم (1212هـ) في منظومته الفقهية:

واعلم هداك اللّه أنّ ابن الزنا ليس له من نسب أصلاً هنا

(1) **غاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، ج3، ص37.
(2) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج8، ص212.
(3) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج11، ص518.

والــــزانـــــيـــــان مـــنـــه والأقـــــارب لــلــزانـــيـــيـــن هـــيـــهـــنـــا أجـــانـــب[1]

وهكذا يغدو ابن الزنا كالمقطوع من شجرة ـ كما يقول المثل الشعبي ـ لا أب ولا أُم ولا أقرباء له، إلا المتولدون منه أو الذين صاهرهم، وهذا الأمر له تداعيات خطيرة على حياته ووضعه النفسي والاجتماعي، فهل يمكن إثبات ذلك بالدليل؟ وهل إنّ الشريعة لا تأبه بحاله وما يجري عليه؟

الاتجاه الثاني: الحكم بثبوت نسبه إلى أمّه، ونفيه عن الأب الزاني، وهذا هو المشهور عند فقهاء المسلمين غير الإمامية.

قال في بدائع الصنائع: «إذا زنى رجل بامرأة فجاءت بولد فادعاه الزاني لم يثبت نسبه منه، لانعدام الفراش، وأمّا المرأة فيثبت نسبه منها، لأنّ الحكم في جانبها يتبع الولادة»[2].

وفي فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث: «الصحيح من أقوال العلماء: أن الولد لا يثبت نسبه للواطئ إلا إذا كان الوطء مستنداً إلى نكاح صحيح أو فاسد أو نكاح شبهة أو ملك يمين أو شبهة ملك يمين، فيثبت نسبه إلى الواطئ، ويتوارثان، أما إن كان الوطء زنا فلا يلحق الولد الزاني ولا يثبت نسبه إليه، وعلى ذلك لا يرثه»[3].

وفي فتوى أخرى للجنة نفسها: «أما ولد الزنا فيلحق نسباً بأمه، وحكمه حكم سائر المسلمين، إذا كانت أمه مسلمة»[4].

ويبدو أنّ الإباضية تبنوا هذا الاتجاه، يقول الشيخ أحمد الخليلي في إجابة على سؤال عن مدى شرعية إلحاق ابن الزنا بالزاني: «قال النبي (ص) «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وهذا يعني أنّه لا حقّ للعاهر ـ أي الزاني ـ في ولد الزنى ولو تكوّن من مائه، فلا ينتسب إليه، ولا يرث أحدهما الآخر...»[5].

وقد تبنى هذا الرأي أيضاً بعض علماء الإمامية، فيما يظهر مما ذكره الشيخ الطوسي في الميراث من كتاب النهاية، حيث قال: «وأما ولد الزنا، فإنه لا يرثه أحد إلا ولده أو زوجه أو زوجته، وهو أيضاً لا يرث أحداً إلا ولده أو زوجه أو زوجته. فإن مات، وليس له ولد ولا زوج ولا زوجة، فميراثه لإمام المسلمين، ولا يرثه أبواه، ولا أحد ممن يتقرّب بهما إليه على

(1) **الدرة النجفيّة**، ص203.
(2) **بدائع الصنائع**، ج6، ص242.
(3) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث**، ج20، ص387.
(4) المصدر نفسه، ج22، ص34.
(5) **الفتاوى** / الكتاب الثاني، ص242.

حال. وقال بعض أصحابنا: إنّ ميراث ولد الزنا مثل ميراث ولد الملاعنة»[1]. وابن الملاعنة ترثه أمه ومن يتقرب بها كما سيأتي، ما يعني أنّ نسبه إليها لا ينقطع.

ثالثاً: تحقيق الحال في نسب الولد غير الشرعي

من المعلوم أنّ عمليّة الإنجاب التي أعقبت الزنا تقوم على ثلاثة أطراف، وهم: الزاني، والمرأة التي أولدت الولد، والزوج، إن كانت المرأة متزوجة، ولا بدّ لنا أن نعرف صلة الولد غير الشرعي بهؤلاء الثلاثة، ولهذا فتحقيق الحال في المسألة يدفعنا إلى طرح السؤالين التاليين في المقام:

السؤال الأول: ما هي علاقة الولد غير الشرعي بزوج الزانية؟ فإذا فرض أنّ المرأة كانت متزوجة، وزنت وأنجبت من الزاني قطعاً، فهل يلحق الولد بالزوج، أو لا يلحق به ولا بها؟

السؤال الثاني: ما هي علاقة الولد غير الشرعي بالرجل الزاني الذي تكوّنت نطفته منه، هل هو أبوه أم لا؟ وما هي علاقته بالمرأة الزانية وهي صاحبة البويضة والرحم التي حملته وأولدته، فهل تثبت بينهما علاقة نسبية أم لا؟ باختصار: السؤال هنا عن علاقته بأبويه من الزنا.

1. علاقة الولد غير الشرعي بزوج الزانية؟

أمّا الجواب عن السؤال الأول حول علاقة الولد غير الشرعي بزوج الزانية: فهو أنّ الولد تارة يعلم بانتسابه إلى أحد الطرفين (الزوج أو الزاني) وأخرى يشك في ذلك، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: وهي صورة الشك في تعيين الوالد الذي تكوّن الطفل منه، واحتمال أن يكون للزوج، وهنا لا ريب عند جميع المذاهب الإسلامية أن الولد هو للزوج، وليس للزاني، وذلك استناداً إلى قاعدة «الولد للفراش»، والتي أسلفنا الحديث عنها.

الصورة الثانية: هي صورة العلم، وهنا تارة يعلم بتولده من الزوج، وأخرى بتولده من الزاني، أما إنْ علم بانتسابه للزوج، إما لثبوت كون الزاني عقيماً أو لأنّ الفحوصات القطعيّة أثبتت نسبته إليه، فهنا لا ريب في الأمر، فهو يلحق بالزوج جزماً ولا يحقّ له نفيه[2]، وإلحاقه به في هذه الحالة ليس مورداً للتشكيك. ويمكنك القول: إنّه إذا كان الولد يلحق بالزوج في صورة

---

(1) **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، 681.

(2) لأنّ النفي والملاعنة إنما يشرع في حال علمه بعدم كونه ابناً له، أما مع علمه بأنه ابنه فلا يجوز له الانتفاء منه، بل قد ثبت في محله أنّه لا يجوز للرجل نفي ولديّة من تولّد على فراشه وإن لم يجزم بأنه ابنه لكن شرط دخوله بالمرأة وإنزاله أو احتمال الإنزال ولو كان الإنزال على ظاهر الفرج، مع مضي ستة أشهر من الدخول المذكور، وعدم مضي أقصى مدة الحمل من حين الدخول، ولو أصرّ على نفيه لاعتقاده أنه ليس ابنه لاعن لنفيه.

الشك والذي يعني أنّ ثمة احتمالاً في كونه متولداً من الزاني، فبالأولى أن يحكم بكونه للزوج مع العلم بتولده من مائه، ولسنا بحاجة هنا للتمسك بقاعدة الفراش، لأنه ـ كما تقدم ـ لا حجيّة للأمارة الظاهرية، في حالة حصول القطع بوفاقها، لأنّ جعل الحجية للأمارة الظاهرية في هذه الحالة هو من قبيل تحصيل أمر بالتعبّد مع أنّه حاصل وثابت بالوجدان، وهو مستهجن وقبيح.

وأما إذا جزمنا بتولده من الزاني إمّا لغيبة الزوج عن زوجته مدة تزيد على العام مثلاً، أو لتولّد الطفل لأقل من ستة أشهر من حين الزواج والدخول بالزوجة، أو لتأكيد الفحص الطبّي القطعي انتفاءه عنه، كما هو الحال في فحص الحمض النووي المعروف اختصاراً بالـ DNA، والذي تقدم الحديث عنه، ففي كلّ هذه الحالات، لا بدّ أن يُنفى الولد عن الزوج حتماً، ولا يلحق به، (أمّا إلحاقه بالزاني أو نفيه عنه فسيأتي)، لأنّه ليس متكوّناً من مائه، بل لا يجوز ولا يحق له إلحاقه بنسبه أو تبنّيه، لرفض الإسلام ـ كما ذكرنا ـ لمبدأ التبنّي وإلحاق نسب بنسب، وقد فتح الإسلام في هذا المجال باباً أسماه اللّعان، ليمكّن الزوج الذي يعتقد بأنَّ الولد ليس ابنه من نفيه عنه. أجل، قد أشرنا سابقاً إلى أنه في حال وجود بيّنة أو حجةٍ قطعيّة على انتفائه عن الزوج فلا حاجة للعان، وأما إذا لم يكن عنده بينة على ذلك فله أن يلاعن ما دام لديه اعتقاد أنه ليس ابنه.

قول شاذ وغريب

وأمّا القول بنسبة الولد إلى الرجل مع العلم بانتفائه عنه، لمجرد كونه زوجاً للمرأة، فهو قول مرفوض جملةً وتفصيلاً، وهو من عجائب الأقوال وغرائبها، ولا يصح الاستدلال له بما ورد في الحديث النبوي الشريف: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[(1)]، وذلك بحجة أن الخبر حكم بكون الولد للفراش مطلقاً، حتى لو علم بكونه متولداً من ماء الزاني.

والوجه في رفض هذا الاستدلال هو أحد أمرين:

أولاً: دعوى انتفاء الفراش في المقام، قال السيد المرتضى: «لا يلحق الولد بالزوج الغائب، لأن الفراش الذي عناه النبي (ص) بقول: «الولد للفراش» معدوم، لأنّ الفراش عبارة من مكان [إمكان] الوطء، والوطء ها هنا متعذر فلا فراش، فالولد غير لاحق. هذا إذا كانت غيبته زائدة على الحمل»[(2)].

---

(1) **الكافي**، ج5، ص491، **صحيح البخاري**، ج3، ص5.

(2) **رسائل الشريف المرتضى**، ج1، ص288، ونحوه ما قاله القاضي ابن البراج في الإجابة على سؤال: رجل تزوج بامرأة دخل بها ثم غاب عنها سنين، ثم وضعت ولداً وادّعت أنه عنه؟ قال: «إن الفراش عبارة عن إمكان الوطء والوطء هاهنا متعذر للفراش، فالولد غير لاحق»، **جواهر الفقه**، ص261.

وهذا الاعتراض قريب ووجيه، فالفراش لا يصدق في حالة غياب الزوج، ولكنّه لا ينفع لنفي الولد عن الزوج إذا كان حاضراً ويعاشر زوجته لكنه كان عقيماً ـ مثلاً ـ وعُلم أنّ الولد ليس له، فهنا الفراش صادق ولا مجال لنفيه، وهل يمكن أن يدعي فقيه نفي الفراش في حالات عقم الزوج؟! ولذا نحتاج إلى إجابة ثانية، لأنّ هذه أخص من المدعى.

ثانياً: إنّ من غير المعقول أو من المستبعد جداً إلحاق الشارع بنسب الإنسان ولداً لم يتكوّن من مائه، لأنّه تغيير للنظام التكويني الذي قام عليه أمر النسب، مع أن التشريع يساير ويتماشى مع التكوين ولا يفارقه إلا نادراً ولحكمة بيّنة، وموردنا ليس من هذا النادر، لأنه لو أراد ذلك لاشتهر وبان وتمّ التأكيد عليه في النصوص الشرعية، وأمّا الحديث فهو ـ كما أسلفنا ـ يشير إلى قاعدةٍ ظاهريّة[1]، تهدف إلى تنظيم حالات حصول الاشتباه في تحديد الوالد الحقيقي وصورة الشكّ في انتساب الولد للزوج أو للزاني، كما لو زنت المرأة المتزوّجة ولم يُدر أنّ الولد للزوج أو للزاني، ولم يكن ثمّة سبيل لمعرفة ذلك وتعيين الوالد، أو كان وتعسّر اللجوء إليه أو لم يرغب الزوج باعتماده، مراعاة للستر وأخذاً بالظاهر، فهنا يُحكم ـ وفقاً للحديث الشريف ـ بأنّ الولد للزوج وهو صاحب الفراش أو الفراش نفسه، وأما العاهر وهو الزاني فليس له سوى الحجر. فالإلحاق بالفراش، لأنّه مظنّة أن يكون الولد منه. وأمّا لو أحرز بطريق مفيد للقطع أنّ الولد لم يتكوّن من ماء الزوج، إما لثبوت عقمه أو لكونه مسافراً منذ سنوات أو لكونه محبوساً ولا يمكن لزوجته أن تصل إليه ولا أن يُرْسِل إليها بنطفته، ففي هذه الحالات لا يمكن أن يلحق الولد به، ولا محلّ لقاعدة الفراش.

ومن هنا عدّت فتوى أبي حنيفة بالإلحاق فيما لو تزوج مشرقي بمغربية دون أن يلتقيا وأنجبت ولداً، من غرائب الفتاوى، قال ابن قدامة في المغني «ولو تزوج رجل امرأة في مجلس، ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم، ثم أتت امرأته بولد لستة أشهر من حين العقد أو تزوج مشرقي بمغربية ثم مضت ستة أشهر وأتت بولد لم يلحقه وبذلك قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: يلحقه نسبه، لأنّ الولد إنما يلحقه بالعقد ومدة الحمل»[2].

ومما يؤيد ويشهد لكون قاعدة «الولد للفراش» قاعدة ظاهرية وليس لها إطلاق لصورة العلم بانتفاء الولد عنه ـ بالإضافة إلى أنّ مورد صدور روايات القاعدة هو حالات الشك، واحتمال كون الولد منتسباً إلى الزوج، بل لم يكن متصوراً آنذاك الجزم بانتفائه عن

---

(1) وهذا ما عليه جمع من فقهائنا، يقول السيد محسن الحكيم: «وقاعدة: (الولد للفراش) قاعدة ظاهرية، لا مجال لها في ظرف العلم بالانتساب»، انظر: **مستمسك العروة الوثقى**، ج9، ص312.

(2) **المغني** لعبد الله بن قدامة، ج9، ص54.

الزوج ومع ذلك أُلحق به ـ ما أشرنا إليه من أنه لا دليل على تصرف الشارع في معنى الولد والأب، بل واستبعاد أن يغير الشارع نظامه التكويني في أمر النسب، كيف وهو الذي رفض التبني لأن الولد المتبنى هو ولد ادعائي وليس تكوينياً، والملحوظ أنه تعالى وفي إبطاله للتبني خاطب الناس الذين كانوا قد نزلوا التبني منزلة النسب، بقوله: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ ﴾[1]، ولم يبيّن من هم الآباء، محيلًا الأمر على ما هو مرتكز في الأذهان ومعروف لديهم من أن الآباء هم من أولدوا الأبناء.

إن قلت: المورد لا يخصص الوارد، وخصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ.

قلت: هذا صحيح، لكنّ الإطلاق فيما نحن فيه محتفٌ بما يصلح للقرينية، والقرينة هي الاستبعاد العرفي لتغيير الشارع لنظام النسب القائم على أساس رابطة الدم، وليس على مجرد الادعاء المحض.

2. علاقته بأبويه

أمّا جواب السؤال الثاني عن علاقة الولد غير الشرعي بالرجل الزاني الذي تكوّنت نطفته منه، هل هو أبوه أم لا؟ وما هي علاقته بصاحبة البويضة والرحم وهي الزانية، فهل تثبت بينهما علاقة نسبية أم لا؟ فهذا ما نتطرّق إليه فيما يلي:

ذكرنا في مستهل الحديث، أنّ ثمّة اتجاهاً فقهياً مشهوراً يرى أنّ الزنا لا يُثبت نسباً، وعليه، فابن الزنا لا يلحق لا بالزاني ولا بالزانية حتى لو عقد الزاني على المرأة بعد انعقاد النطفة من طريق محرّم، فالعقد اللاحق لا يصحح الاستلحاق، وهناك اتجاهٍ ثانٍ يرى أنه يلحق بأمه دون أبيه، والمتحصل من هذين الاتجاهين أن نفيه عن الأب إجماعي، وإنما الخلاف في نفيه عن الأم.

ومستند القوم في نفيه عن الأب أو الأبوين معاً هو الحديث النبوي الآنف الذي نصّ على أنّ «للعاهر الحجر»، وبما ورد في بعض الروايات النافية للتوارث بينه وبين أبيه[2].

وأما قولهم: «الزنا لا يثبت نسباً»، فهو ليس نصاً ولم يرد في آية أو رواية، وإنما هو كلام وارد على لسان بعض الفقهاء، فهو يتطلّب دليلاً يثبته، ولا يصلح أن يكون دليلاً في نفسه.

وفي مقابل هذين الاتجاهين، برز اتجاه ثالث تبناه بعض الأعلام وعلى رأسهم السيد الخوئي، وخلاصته أنّ الزنا لا يقطع النسب ولا يلغيه، والولد غير الشرعي ينتسب إلى أبويه

(1) سورة الأحزاب، الآية 5.

(2) راجع: **الكافي**، ج7، ص164.

اللذين تكوّن منهما، فيكون حاله في ذلك حال الولد الشرعي. أجل، قد يلتزم بمنع ميراثه من أبيه، لقيام الدليل الخاص على ذلك. قال السيد الخوئي: «لم يعثر في شيء من الأخبار المعتبرة منها وغير المعتبرة ما يدلّ على انتفاء النسب بين الزاني أو الزانية والولد، إذ غاية ما ورد في النصوص إنما هو نفي التوارث بينهما، ومن الواضح أنه لا يدلّ على انتفاء النسب، فإنه ثابت في القاتل والكافر، والحال أنه لا قائل بانتفاء النسب بينهما»(1).

وتفنيد الاتجاهيْن الأول والثاني، وإثباتُ الاتجاه الثالث، يكون من خلال النقطتين التاليتين، حيث تتكفل النقطة الأولى منهما ببيان وجود المقتضي لإلحاقه بأبويه، أو قل: قيام الدليل على ذلك، وتتكفل النقطة الثانية ببيان كون المانع مفقوداً، أو قل إنه لا معارض للإلحاق.

أ ـ الدليل على انتساب الولد إلى أبويه من الزنا

إنّ الدليل على انتساب ابن الزنا إلى أبويه الزانيين هو:

أولاً: بالاستناد إلى أنّ الولد غير الشرعي هو ابن ـ تكويناً ـ للزاني والزانية، فالبنوّة ثابتة، لأنّه متكوّن من بويضة الأم وماء الأب، ومن كان كذلك فهو ـ أيضاً في اللغة ولدى أهل العرف ـ ولد حقيقة، ونفيه عنهما يحتاج إلى دليل، وهو مفقود كما ستعرف. ولم يثبت أنّ للبنوة اصطلاحاً شرعياً مغايراً لهذه الحقيقة التكوينية والعرفية واللغوية.

ثانياً: ويظهر من بعض الأخبار الاعتراف ببنوّته شرعاً أيضاً:

الخبر الأول: معتبرة مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ ذَاتِ بَعْلٍ زَنَتْ فَحَبِلَتْ فَلَمَّا وَلَدَتْ قَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرّاً؟ قَالَ: **تُجْلَدُ مِائَةَ [جَلْدَةٍ] لِقَتْلِهَا وَلَدَهَا وتُرْجَمُ لأَنَّهَا مُحْصَنَةٌ**، قَالَ: وسَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ غَيْرِ ذَاتِ بَعْلٍ زَنَتْ فَحَبِلَتْ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرّاً؟ قَالَ: **تُجْلَدُ مِائَةً لأَنَّهَا زَنَتْ وتُجْلَدُ مِائَةً لأَنَّهَا قَتَلَتْ وَلَدَهَا**»(2). فقد نسب الإمام عليه السلام الولد إليها، فهي تصلح لإثبات نسبه إلى أمه، نعم لا دلالة فيها على إثبات النسب إلى أبيه من الزنا.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي** (النكاح)، ج33، ص61.

(2) **الكافي**، ج7، ص261، و**علل الشرائع**، ج2، ص581، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص46، والحديث ضعيف كما اعترف به في **مرآة العقول**، ج23، ص405، والسبب في ضعفه هو عدم وثاقة محمد بن أسلم الجبلي، **معجم رجال الحديث**، ج16، ص87. نعم يمكن تصحيح سند الفقيه، فقد رواها بسنده إلى عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، و**من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص38. وله في مشيخة الفقيه طريق صحيح إلى عاصم، قال: «وما كان فيه عن عاصم بن حميد فقد رويته عن أبي، ومحمد بن الحسن رحمهما الله عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد»، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص477.

الخبر الثاني: ما رواه الكليني بإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ قَالَ: كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا كِتَاباً إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَعِي يَسْأَلُه عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ، ثُمَّ إِنَّه تَزَوَّجَهَا بَعْدَ الْحَمْلِ، فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ وهُوَ أَشْبَه خَلْقِ اللَّه بِه؟ فَكَتَبَ بِخَطِّه وخَاتَمِه: «**الْوَلَدُ لِغَيَّةٍ لَا يُورَثُ**»[1]. وقوله «لِغِيَّة»[2]، قال السيد الخوئي: «فإنّ تعليل عدم الإرث بارتكاب أبيه البغي والجريمة يكشف عن ثبوت البنوّة، وإلّا لكان الأحرى التعليل بعدم المقتضي لا بوجود المانع كما لا يخفى»[3].

الخبر الثالث: وفي موثقة حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ يَهُودِيَّةٍ فَأَوْلَدَهَا ثُمَّ مَاتَ ولَمْ يَدَعْ وَارِثاً؟ قَالَ: فَقَالَ: **يُسَلَّمُ لِوَلَدِه الْمِيرَاثُ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ**. قُلْتُ: فَرَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ فَأَوْلَدَهَا غُلَاماً ثُمَّ مَاتَ النَّصْرَانِيُّ وتَرَكَ مَالاً لِمَنْ يَكُونُ مِيرَاثُه؟ قَالَ: «**يَكُونُ مِيرَاثُه لِابْنِه مِنَ الْمُسْلِمَةِ**»[4]. فقد نسب الولد إلى أبيه.

الخبر الرابع: الذي يؤيد ما تقدم، هو ما ورد في الصحاح المعروفة عند السنة، عن ابن عباس: «أنّ هلال بن أميّة قذف امرأته عند النبي (ص) بشريك بن سحماء، فقال النبي (ص): البينة أو حدٌّ في ظهرك، فقال: يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة فجعل النبي (ص) يقول: **البينة وإلا حد في ظهرك**، فقال هلال: والذي بعثك بالحق إنّي لصادق، فلينزلنّ الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ فقرأ حتى بلغ ﴿إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[5]، فانصرف النبي (ص)، فأرسل إليها فجاء هلال فشهد والنبي (ص) يقول: **إن الله يعلم أنّ أحدكما كاذب فهل منكما تائب؟** ثم قامت فشهدت، فلما كانت عند الخامسة، وقفوها وقالوا: إنها موجبة، قال ابن عباس: فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنّها ترجع، ثم قالت: لا أفضح قومي سائر اليوم، فمضت، فقال النبي (ص) **أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء**، فجاءت به كذلك، فقال النبي (ص): **لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن**»[6]. فقوله (ص): «**فهو لشريك بن سحماء**»، وهو الزاني، يعني الاعتراف

---

(1) **الكافي**، ج7، ص163. ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص316، **والاستبصار**، ج4، ص182. **وتهذيب الأحكام**، ج8، ص182.

(2) اللام حرف جر.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص143.

(4) **الكافي**، ج7، ص164.

(5) سورة النور، الآيات 6 ـ 9.

(6) **صحيح البخاري**، ج6، ص4. **وصحيح مسلم**، ج4، ص209.

بنوته له[1]، مع أنّ للمرأة فراشاً وهو هلال بن أمية، وهذا الخبر ـ لو أمكن الوثوق به لناحية السند ـ لعُدَّ دليلاً على حجيّة القيافة، لأنّه (ص) علّق إلحاقه بشريك بن سمحاء على الشبه.

ثالثاً: وممّا يشهد لعدم انتفاء الولد عن أُمّه وأبيه الزانيين أنّه لو نُفي النسب بينه وبينهما لصحَّ أن يتزوّج ـ أي الولد غير الشرعي ـ بأُمّه إنْ كان ذكراً، أو بأبيه إنْ كان أُنثى، وهذا ما لا يمكن التفوّه به لفقيه، وتأباه النفوس، وإنْ نسب إلى بعض أئمّة المذاهب[2] ولم ير ابن إدريس الحلي (كما سيأتي لاحقاً) محذوراً في زواج الرجل من ابنته من الزنا من حيث كونها ابنته، وإنما حرّم ذلك من حيث إنها كافرة، وهذا من غرائب الشطحات، إذ كيف يتزوّج الإنسان ممن ولده؟!

ب ـ مناقشة ما استدل به على انتفائه عن الزاني

أمّا ما يُذكر كمانع من انتسابه إلى أبويه فهو:

المانع الأول: ما ورد في الحديث النبوي الشريف، استناداً إلى الفقرة الأولى منه، وهي قوله (ص): «الولد للفراش» فلو كنا نحن وهذه الفقرة فحسب، فهي «تقتضي حصر النسب في الفراش»[3].

ولكن يلاحظ على ذلك: أنّ قوله (ص): «الولد للفراش» لا يقتضي حصر الولدية بالفراش وانتفاءها عند الانتفاء، أي ليس له مفهوم على حد تعبير الأصوليين. وإن شئت فقل: إنّ الحصر في الحديث ليس حصراً حقيقياً، وإنما هو حصر إضافي، أي يحكم بكون الولد للفراش في صورة وجود الفراش، والشاهد على ذلك (عدم انحصار الولديّة بالفراش) أنّه لو حصل الوطء شبهة، فلا يوجد فراش، ومع ذلك حكمت الشريعة بإلحاق الولد بالرجل الواطئ، وكذا لو حصل الحمل نتيجة التلقيح الصناعي فالولد يلحق بصاحب النطفة عند الفقهاء مع عدم صدق الفراش. ولا يبعد ـ أيضاً ـ الحكم بالولديّة فيما لو كانت المرأة غير متزوجة ولا فراش لها وأنجبت ولداً فعندها لا دليل على نفي الولد عن الزاني، مع كونه ابناً تكوينياً له. وأوضح من ذلك في الدلالة على عدم انحصار الولدية بالفراش أنّ بعض الروايات

(1) **المغني**،7، ص485.

(2) قال ابن قدامة: «ويحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا وأخته وبنت ابنه وبنت بنته وبنت أخيه وأخته من الزنا، وهو قول عامة الفقهاء، وقال مالك والشافعي في المشهور من مذهبه: يجوز ذلك كله، لأنها أجنبية منه ولا تنسب إليه شرعاً ولا يجري التوارث بينهما ولا تعتق عليه إذا ملكها ولا تلزمه نفقتها، فلم تحرم عليه كسائر الأجانب...»، انظر: **الشرح الكبير** لعبد الرحمن بن قدامة، ج7، ص483. وقد تبناه الفخر الرازي في **تفسيره**، ج10، ص28.

(3) **التفسير الكبير**، للفخر الرازي، ج10، ص28.

حكمت بإلحاق الولد بصاحب النطفة فيما لو نقلته زوجته أو أمته إلى امرأة أخرى بالمساحقة مع عدم وجود الفراش، ففي صحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وأَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولَانِ: **بَيْنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام فِي مَجْلِسِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، إِذْ أَقْبَلَ قَوْمٌ، فَقَالُوا: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَرَدْنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، قَال: ومَا حَاجَتُكُمْ؟ قَالُوا: أَرَدْنَا أَنْ نَسْأَلَه عَنْ مَسْأَلَةٍ، قَالَ: ومَا هِيَ تُخْبِرُونَا بِهَا؟ فَقَالُوا: امْرَأَةٌ جَامَعَهَا زَوْجُهَا، فَلَمَّا قَامَ عَنْهَا قَامَتْ بِحُمُوَّتِهَا**[1]، **فَوَقَعَتْ عَلَى جَارِيَةٍ بِكْرٍ فَسَاحَقَتْهَا، فَأَلْقَتِ النُّطْفَةَ فِيهَا، فَحَمَلَتْ، فَمَا تَقُولُ فِي هَذَا؟ فَقَالَ الْحَسَنُ عليه السلام: مُعْضِلَةٌ وأَبُو الْحَسَنِ لَهَا، وأَقُولُ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّه ثُمَّ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ نَفْسِي**[2]، **فَأَرْجُو أَنْ لاَ أُخْطِئَ إِنْ شَاءَ اللَّه. يُعْمَدُ إِلَى الْمَرْأَةِ فَيُؤْخَذُ مِنْهَا مَهْرُ الْجَارِيَةِ الْبِكْرِ فِي أَوَّلِ وَهْلَةٍ، لأَنَّ الْوَلَدَ لَا يَخْرُجُ مِنْهَا حَتَّى تُشَقَّ فَتَذْهَبَ عُذْرَتُهَا، ثُمَّ تُرْجَمُ الْمَرْأَةُ لأَنَّهَا مُحْصَنَةٌ، ثُمَّ يُنْتَظَرُ بِالْجَارِيَةِ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا، ويُرَدُّ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيه صَاحِبِ النُّطْفَةِ، ثُمَّ تُجْلَدُ الْجَارِيَةُ الْحَدَّ، قَالَ: فَانْصَرَفَ الْقَوْمُ مِنْ عِنْدِ الْحَسَنِ عليه السلام فَلَقُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ: مَا قُلْتُمْ لأَبِي مُحَمَّدٍ ومَا قَالَ لَكُمْ؟ فَأَخْبَرُوه، فَقَالَ: لَوْ أَنَّنِي الْمَسْؤُولُ مَا كَانَ عِنْدِي فِيهَا أَكْثَرُ مِمَّا قَالَ ابْنِي**»[3]. ونحوها أخبار أخرى في المسألة[4].

وقد أشكل ابن إدريس الحلي على هذا الخبر ببعض الاعتراضات، وعمدتها: إقراره حدّ الرجم على المساحقة، مع أنّه لا رجم للمساحقة، وإنما الجلد.

ولكنْ كون حكم المساحقة هو الجلد وليس الرجم، ليس من الأمور المجمع عليها فضلاً عن أن يكون من الضرورات الفقهية، كيف وقد أفتى بعض الفقهاء برجم المساحقة، ومنهم الشيخ الطوسي وابن حمزة، ومال إليه الشهيد الثاني في المسالك[5]، وأفتى به السيد الخوئي[6]، فاشتمال هذه الرواية على حكم الرجم لا يشكل قرينة على رفضها وردّها فيما لو بني على أنّ ذلك يوجب ردّ الخبر، حتى لو لم نتبنّ حكم الرجم لوجود المعارض له. وقد بحثنا هذا الأمر بمزيد من التفصيل في مجال آخر[7].

المانع الثاني: ما ورد في الحديث المذكور أيضاً، استناداً إلى الفقرة الثانية منه، وهي

---

(1) بحرارتها.

(2) هذا من تواضعه عليه السلام.

(3) **الكافي**، ج7، ص203.

(4) انظر: **الكافي**، ج7، ص203، وأوردها في **وسائل الشيعة**، ج28، ص167، الباب3، من أبواب السحق والقيادة.

(5) **مسالك الإفهام**، ج 14، ص 421.

(6) **موسوعة الإمام الخوئي (مباني تكملة المنهاج)**، ج41، ص303.

(7) وذلك في بحوثنا في فقه الطب، مبحث التلقيح الصناعي.

قوله (ص): «**وللعاهر الحجر**»، وهذه ولا سيما مع عطفها على الفقرة الأولى، أوضح في الدلالة على المدعى، لكونها ظاهرة في نفي الولد عن «العاهر» وهو الزاني أو الزانية أو هما بشكل مطلق، أي حتى مع العلم بانتسابه إليه.

ويلاحظ عليه بما تقدم، من أنّ الرواية إنما تنفي الولد عن الزاني وتلحقه بالفراش في صورة وجود الفراش وهو الزوج واحتمال انتساب الولد إليه، فقاعدة الفراش ـ كما قلنا ـ قاعدة ظاهرية تجري في ظرف الشكّ، وتحكم فيه بكون الولد للزوج والحجر للزاني، أمَّا مع العلم بأنّه للزاني ومتولّدٌ من نطفته فلا تدلّ على نفيه عنه، ولا مجال لهذه القاعدة أو لا نظر لها إلى هذه الصورة.

المانع الثالث: واستدل الفخر الرازي على نفي البنت عن الزاني، مفرعاً عليه حلية زواجه منها! قائلاً: «لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث، لقوله تعالى: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ**﴾[1]، ولثبتت له ولاية الإجبار، لقوله عليه السلام: «**زوجوا بناتكم الأكفاء**»[2]، ولوجب عليه نفقتها وحضانتها، ولحلّت الخلوة بها، فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية، وإذا ثبت أنها ليست بنتاً له وجب أن يحلّ التزوج بها، لأن حرمة التزوج بها إمّا للبنتية، أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة، وهذا الحصر ثابت بالإجماع. والبنتية باطلة كما ذكرنا، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضاً باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة، فثبت أنها غير محرمة على الزاني»[3].

ويردّه: أن هذه اللوازم ليست باطلة، بل نلتزم بها، وليس لدينا دليلٌ على بطلان هذه اللوازم، غير دعوى نفي بنوّتها له، فكيف ننفي البنوّة استناداً إلى تلك الأحكام؟! إنّ هذا من أوضح المصادرات، فلا يصلح لنفي البنوّة، وكيف تنفى بنوتها والحال أنّها بنته تكويناً ولغة وعرفاً فتشملها الإطلاقات، الدالة على حرمة الزواج منها، أو على وجوب النفقة عليها، أو غيرها من الأحكام الشرعية التي موضوعها البنت أو الولد أو الرحم، والذي يحتاج إلى دليل هو إخراج هذه الأحكام من تحت تلك الإطلاقات التي أخذت البنت للحكم، أكانت بنتاً شرعية أو غير شرعيّة.

وأمّا عدم التوارث ـ لو تمَّ ـ فهو حكم خاص ولا يثبت به انتفاء النسب كما لا يخفى،

---

(1) سورة النساء، الآية 11.

(2) ورد في الحديث عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص): «لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجهن إلا الأكفاء...»، انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي، ج7، ص133.

(3) **التفسير الكبير** للفخر الرازي، ج10، ص28. وهو ما يستفاد من كلام ابن قدامة المنقول في هامش سابق.

فقد حكم الشارع بنفي التوارث في حال كفر الولد، مع أنّه لم ينف الولد عن أبيه، وكذا لو كان الولد قاتلاً لأبيه فهو لا يرث أباه مع أنّه بالقتل لا ينقطع نسبه، هذا على أنه سيأتي درس هذه المسألة لاحقاً وسوف يتبيّن ـ بعون الله تعالى ـ أنّ الفتوى المشهورة التي تَحْرِمُ الولد غير الشرعي من ميراث أبويه ليست بهذا الوضوح بل لا تخلو من إشكال.

تفصيل لبعض العلماء

وفي حين أنّ مشهور علماء السنة على نفي الولد عن الزاني أكان للمرأة فراش أم لم يكن، فقد ذهب بعضهم ـ في مقابل ذلك ـ إلى التفصيل في مسألة استلحاق الولد بالزاني، فإن كان للمرأة فراش وهو الزوج، لم يجز إلحاقه بالزاني مطلقاً ولو علم أنه من مائه، وأما إذا لم يكن لها فراش فيمكن إلحاق الولد بالزاني إذا استلحقه بنسبه.

قال ابن تيمية (728هـ): «وَإِنْ اسْتَلْحَقَ وَلَدَهُ مِنْ الزِّنَا وَلَا فِرَاشَ لَحِقَهُ، وَهُوَ مَذْهَبُ الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ وَالنَّخَعِيِّ وَإِسْحَاقَ»[1]. واختاره الشيخ ابن عثيمين (ت 1421هـ)، قال: «قول النبي (ص): «الولد للفراش وللعاهر الحجر» هل هذا عام، سواء ادّعاه صاحب الفراش أم لم يدعه، أو خاص فيما إذا ادّعاه صاحب الفراش؟ بمعنى أنه لو كان المزني بها لا فراش لها، وادعى الزاني أن الولد ولده فهل يلحق له؟

الجمهور على أنه عام، وأنه لا حق للزاني في الولد الذي خلق من مائه، وذهب بعض العلماء إلى أن هذا خاص في المخاصمة، يعني إذا تخاصم الزاني وصاحب الفراش قضينا به لصاحب الفراش، أما إذا كان لا منازع للزاني، واستلحقه فله ذلك، ويلحق به، وهذا القول هو الراجح المناسب للعقل، وكذلك للشرع عند التأمل»[2].

ومع أنّ هذا الرأي يعدّ خطوة على طريق الخروج عن القراءة الحرفية الجامدة للنص، كما لاحظنا ذلك في تعامل البعض مع حديث الولد للفراش، ولكن مع ذلك، فإننا نلاحظ عليه:

أولاً: لا وجه لحصر مشروعية الاستلحاق بخصوص فَقْدِ الفراش، فحتى لو كان الفراش موجوداً فلا مانع من إلحاق الولد بالزاني مع فرض حصول العلم المستند إلى حجة قطعية بتولده من مائه، ولا دليل على نفي الولد عنه حينئذٍ، لأنّ قوله (ص): «وللعاهر الحجر»، وارد في صورة وجود الفراش، فهو لا ينفي الولد عن الزاني إلا مع فرض وجود احتمال تولده من ماء الزوج، كما أسلفنا توضيحه. فحيث لا وجود للزوج فلا يستفاد منه نفيه عن الزاني.

---

(1) **الفتاوى الكبرى**، ج5، ص508.

(2) **الشرح الممتع على زاد المستنقع**، ج12، ص127.

ثانياً: إذا كان أحد المستندات في إلحاقه بالزاني عند عدم الفراش هو ما ذكره البعض[1] من أنّه ولد تكويني للزاني فلا يمكن نفيه عنه، وهو «متولد من مائه، فهو ابنه قَدَراً وكوناً»، فيرد عليه أنّ هذا الوجه عام، وهو كما يجري في صورة انتفاء الفراش، فإنه يجري في صورة وجوده، فالتكوينية لا تتجزأ.

ثالثاً: لا وجه لإناطة المسألة بالاستلحاق، كما عن ابن تيميّة، فإذا كان ابناً تكوينياً له فلا يجوز له نفيه عنه، ولا يتوقف لحوقه به على استلحاقه، بل يجب عليه أن يلحقه بنسبه ولوازم النسب. كما أنّ إناطة الإلحاق بالزوج دون الزاني (وذلك في صورة وجود الفراش) بصورة المخاصمة كما نقل ابن عثيمين عن بعضهم لا وجه له، فالولد ينفى عن الزاني ويلحق بالزوج، لمجرد احتمال تولده من ماء الزوج، سواء تخاصما في ذلك أو لم يتخاصما.

جريان كافة أحكام البنوّة عليه

في ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ الولد غير الشرعي لا ينقطع نسبه بأبيه وأُمّه، ويتفرّع على ذلك: أنّ عليهما القيام بمسؤوليّتهما تجاهه، فهو ابنهما وهما مسؤولان عن تربيته ورعايته، ويُلزَم الأب بالإنفاق عليه كما ينفق على أولاده الشرعيين، ولا مانع من تسجيله باسمه في دوائر النفوس، إلى غير ذلك من الأحكام التي تحكم العلاقة بين الوالد وولده، من قبيل الأحكام التالية: حكم صلة الرحم، وحكم الولاية والحضانة والنفقة وتولي أمور التغسيل والتكفين والصلاة على الميت، فهذه الأحكام التي موضوعها الرحم أو القرابة أو الولد والابن تترتب بأجمعها على الولد غير الشرعي كما تترتب على الولد الشرعي لأنّ الموضوع فيها ثابت.

وقصارى القول: إنّ كل الأحكام الشرعية التي موضوعها الولد تشمل الولد غير الشرعي، إلّا ما ادعي استثناؤه بدليل خاص، من قبيل قضيّة التوارث، أو غيرها، وهي التي سوف نبحثها فيما يأتي.

القاعدة الثالثة: تبعيّة الولد للأشرف من الأبوين

من القواعد التي يتردد الاستدلال بها في مباحث الولد غير الشرعي: قاعدة تبعيّة الولد للأشرف من الأبوين، وغير خافٍ أنّ الاستدلال بهذه القاعدة منتشر في كتب فقهاء السنة والشيعة، أما الاستدلال بها في كتب الشيعة فكثير كما سيأتي، أمّا في كتب السنة فهو منتشر أيضاً، وربما كانوا هم الأصل لهذا التعبير.

---

(1) كما جاء في موقع: الإسلام سؤال وجواب بإشراف الشيخ محمد صالح المنجد، **https://islamqa.info/ar/answers/** رقم السؤال: 230376.

واللافت أنّه ومع كثرة استشهادهم بهذه القاعدة، فإننا لم نجدها مبحوثة في كتب الفقه أو القواعد الفقهيّة، الأمر الذي دفعنا لبذل مزيد من الجهد في دراسة القاعدة ومعرفة مستندها ومواردها. وبحسب التتبع، فإنّنا لم نجدْ نصاً بلسان «الولد يتبع أشرف الأبوين»، أو بلسان «أنه يلحق بخيرهما»، ولذا كان لزاماً على الباحث أن يعكف على دراسة هذه القاعدة من خلال مواردها، ليرى مدى تماميّة الدليل عليها في كل مورد.

مجالات القاعدة

والمتابع لكلمات الفقهاء يجد أنّهم قد تمسكّوا بهذه القاعدة في العديد من المجالات والموارد، ونحن نستعرضها تباعاً ونلاحظ مدى تمامية الدليل في كل مورد:

أولاً: المتولد بين الحرّ والعبد

من أهم المجالات التي تمسك فيها الفقهاء بهذه القاعدة، ما إذا تولد الطفل بين حرٍّ وأمة، أو بين عبد وحرة، فحكموا بحرية الطفل، مغلبين جانب الحرية على جانب العبودية، استناداً إلى قاعدة الأشرف، والحر أشرف من العبد. وليس الشرف هو شرف الشخص، وإنما شرف الوصف، ولذا كان الأولى أن يعلل ذلك بتبعيته لأشرف الوصفين، فالحرية أشرف من العبودية. ومع أنّ هذا المورد ليس ابتلائياً ولكننا قدمنا البحث فيه مختصراً لكونه منصوصاً، وقد غدا مستنداً بشكل أو بآخر لما بعده.

ويدلّ على ذلك العديد من الأخبار:

منها: صحيحة جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج بأمةٍ فجاءت بولد، قال: **يلحق الولد بأبيه**، قلت: فعبدٌ تزوّج حرة؟ قال: **يلحق الولد بأمه**»[1].

وفي صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: فِي الْعَبْدِ تَكُونُ تَحْتَه الْحُرَّةُ؟ قَالَ: **وُلْدُه أَحْرَارٌ، فَإِنْ أُعْتِقَ الْمَمْلُوكُ لَحِقَ بِأَبِيه**»[2].

وفي صحيحة أخرى لجَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْحُرِّ يَتَزَوَّجُ الأَمَةَ أَوْ عَبْدٍ يَتَزَوَّجُ حُرَّةً؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: **لَيْسَ يُسْتَرَقُّ الْوَلَدُ إِذَا كَانَ أَحَدُ أَبَوَيْه حُرّاً إِنَّه يُلْحَقُ بِالْحُرِّ مِنْهُمَا أَيَّهُمَا كَانَ أَباً كَانَ أَوْ أُمّاً**»[3]، إلى غيرها من الأخبار[4].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص458.

(2) **الكافي**، ج5، ص493.و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص251.

(3) **الكافي**، ج5، ص492.

(4) انظر: **وسائل الشيعة**، ج21، ص121، الباب 30 من أبواب نكاح العبيد والإماء.

إنّ النصوص المتقدمة وغيرها كفيلة بإثبات تبعية الولد للحر من أبويه، وهو أمر لا شك فيه، ولم يخالف فيه سوى ابن الجنيد[1]، حيث حكم بإلحاق الولد بالأم ولو كانت أمة وكان الأب حراً، بيد أنّ مستنده لا ينهض بإثبات مدعاه. وبحثه بشكل مفصل موكول إلى محله، ولا نريد الإفاضة فيه هنا، ولا سيما أنّ المسألة ليست موضع ابتلاء، ونرى أنه لا يسوغ إعادة العمل بنظام الرق[2].

ولكنْ علينا أن ننبه هنا إلى أنّ المستند للتبعيّة للحر هو الأخبار المتقدمة، وهي كما لاحظنا لم تتضمن إلحاقه بالحر بملاك كونه الأشرف، ليشكل ذلك مستنداً للإلحاق بعنوان الأشرفية في الموارد التالية، بعد إلغاء خصوصية المورد.

ثانياً: المتولد بين المسلم وغيره

المورد الثاني للقاعدة: هو تولد طفل بين مسلم وكافر، والقاعدة تقضي بإلحاق الولد بأشرف الأبوين، وهو المسلم، أكان هو الأب أو الأم، وسواء أكان إسلاماً سابقاً على عقد النكاح[3] أو لاحقاً عليه أو على ولادة الطفل.

وهذا الفرع هو من الفروع المهمة، وهو محل ابتلاء في زماننا لكثرة الزيجات المختلطة بين المسلمين وغيرهم، ولا سيما في بلاد الغرب، والحكم بإسلام الولد أو كفره تترتب عليه العديد من الثمرات الفقهية، منها ـ على سبيل المثال ـ الحكم بالطهارة عند القائلين بنجاسة الكافر، ومنها: إرثه للمسلم من أبويه، بناءً على ما هو معروف من أنّ الكافر لا يرث المسلم، ومنها: وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين، ومنها: لزوم دفع دية المسلم في حال قتله. ولذا كان من المناسب التوسع نسبياً في بحث هذا المورد.

أ ـ أقوال الفقهاء

ذهب المشهور من فقهاء الفريقين إلى أنّ الولد يتبع المسلم منهما، أكان هو الأب أو الأم، قال الشيخ الطوسي: «إذا أسلمت الأم وهي حبلى من مشرك، أو كان لها منه ولد غير

(1) **الحدائق الناضرة**، ج24، ص212.

(2) ولنا بحث نرفض فيه إعادة العمل بالنظام المذكور، لأنه كان نظاماً تاريخياً. نأمل التوفيق لنشره.

(3) وهنا إذا كان الأب هو المسلم، فالعقد على الأم صحيح، وتجري قاعدة التبعية للأشرف، وأما إذا كان المسلم هو الأم فلا يجوز لها الزواج من غير المسلم ولو فعلت فتكون مع علمه ببطلان العقد مقيمة على علاقة غير شرعية وولدها ليس ولداً شرعياً، وبناءً فقد يقال: إنه ينفى عنها، ويلحق بأبيه غير المسلم، ولكن هذا غير صحيح لأنّ ما ذكروه من أن الزنا لا يثبت نسباً غير صحيح.

بالغ، فإنه يحكم للولد والحمل بالإسلام ويتبعانها، وبه قال أهل العراق والشافعي، وقال مالك: الحمل يتبعها، والولد لا يتبعها»[1].

وقال المحقق الحلي: «إذا كان أحد أبوي الطفل مسلماً، حكم بإسلامه. وكذا لو أسلم أحد الأبوين وهو طفل. ولو بلغ فامتنع عن الإسلام، قهر عليه. ولو أصر، كان مرتداً»[2].

وقال المحقق أيضاً: «وحكم الطفل المسبي حكم أبويه. فإن أسلما، أو أسلم أحدهما، تبعه الولد»[3]، ونحوه ما قاله العلامة[4].

وقال في رياض المسائل: «(فإن أسلما) أي الأبوان (أو أحدهما لحق) الولد (بحكمه) أي المسلم منهما. أما مع إسلامهما فواضح. وأمّا مع إسلام أحدهما فلأنّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، مضافاً إلى فحوى ما دلّ على لحوق الولد بأشرف أبويه في الحرية، ففي الإسلام أولى»[5].

وقال الوحيد البهبهاني (1228هـ): «إذا كان أحد والديه مسلماً يكون تابعاً للأشرف عندهم، على ما هو الظاهر منهم، للأصل وغيره من الإجماع والأخبار»[6].

وأمّا عند السنة، فقد قال السرخسي الحنفي (483هـ): «فإنْ أسلم أبواه أو أحدهما فقد صار الصبي مسلماً، تبعاً لمن أسلم منهما، فإنه يتبع خير الأبوين ديناً، لأنّه يقرب من التابع، فإذا مات يُصلى عليه»[7]. وقال نحوه في كتابه «شرح السير الكبير»[8]. ونحوه كلام أبي بكر الكاشاني الحنفي (587هـ) في بدائع الصنائع[9].

وقال الشربيني الشافعي (بشأن ديّة المتولد بين كتابي ووثني): «وهي كديّة الكتابي اعتباراً بالأشرف سواء كان أباً أم أمّاً لأن المتولد يتبع أشرف الأبوين ديناً»[10].

---

(1) **الخلاف**، ج3، ص591.

(2) **شرائع الإسلام**، ج4، ص518.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص242. و**المختصر النافع**، ص114.

(4) **قواعد الأحكام**، ج1، ص490.

(5) **رياض المسائل**، ج7، ص541.

(6) **مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع**، ج4، ص521.

(7) **المبسوط**، ج10، ص63.

(8) **شرح السير الكبير**، ج1، ص259.

(9) **بدائع الصنائع**، ج7، ص104.

(10) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج2، ص163. و**مغني المحتاج** للشربيني نفسه، ج4، ص57.

وقال المناوي (1031هـ): «لأنّ كل مولود يولد على الفطرة ويتبع أشرف الأبوين ديناً فيما يرجع إلى الدنيا»[1].

وقد اشتهرت وترددت في كلمات الحنفيّة عبارة: «الولد يتبع خير الأبوين ديناً»[2]. وهذا ما اختاره الشافعي أيضاً، قال: «وإذا أسلم أحد أبوي الطفل أو المعتوه كان مسلماً، لأنّ الله عز وجل أعلى الإسلام على الأديان، والأعلى أولى أن يكون الحكم له، مع أنّه روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه معنى قولنا ويروى عن الحسن وغيره»[3].

وعن الحسن وإبراهيم النخعي قالا جميعاً: «في نصرانيين بينهما ولد صغار فأسلم أحدهما: إنّ أولاهما بهم المسلم يرثهم ويرثونه»[4].

وفي مقابل المشهور، فإنّ المنقول عن الإمام مالك، أنّ الولد يتبع الأب، جاء في المدونة: «المرأة تسلم ولها أولاد صغار والزوج كافر، فأبى الزوج أن يسلم، أيكون الوُلْدُ مسلمين أم كفاراً؟ قال: الولد على دين الأب»[5].

ب - الدليل على تبعيّة الولد لأبويه في المعتقد

قبل أن نذكر الدليل على تبعيته لخيرهما ديناً، فإنّ علينا أن نتطرق إلى الدليل على تبعيته لهما إذا توافقا في الدين، أكان هو الإسلام أو غيره.

وفي هذه الصورة يبدو أنّ المشهور هو تبعيّة الطفل ـ ما دام غير مميز ـ لأبويه في الدين، وتجري عليه أحكام ذلك الدين، فابن المسلميْن يجري عليه أحكام المسلمين، وابن الكتابييْن تجري عليه أحكام دينه، وهكذا... وقد ادعي الإجماع بقسميه على ذلك[6]، ويمكن الاستدلال عليه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَمَآ أَلَتۡنَٰهُم مِّنۡ عَمَلِهِم مِّن شَيۡءٖۚ كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾[7]. قال الشيخ الطوسي في تفسير الآية: «فحكم بأنّ ذرية المؤمنين يلحقون بهم، والولد ذرية مثل الحمل سواء»[8].

---

(1) **فيض القدير، شرح الجامع الصغير**، ج3، ص126.

(2) **البحر الرائق** لابن نجيم المصري الحنفي (970هـ)، ج3، ص364، والدر المختار للحفصكي (1088هـ)، ج3، ص215.ن، و**حاشية رد المحتار** لابن عابدين (1252هـ)، ج2، ص248، وج3، ص215.

(3) **مختصر المزني**، ص318.

(4) **المصنف** للصنعاني، ج6، ص28، و**المحلى**، ج7، ص323،

(5) **مدونة الإمام مالك**، ج2، ص308.

(6) **جواهر الكلام**، ج21، ص134.

(7) سورة الطور، الآية 21.

(8) **الخلاف**، ج3، ص591.

وقال ابن العربي: «وقُرأ وأتبعناهم ذرياتِهم بإيمان... أمّا إذا كان اتّبعتهم على أن يكون الفعل للذرية، فيقتضي أن تكون الذرية مستقلة بنفسها تعقل الإيمان وتتلفظ به، وأمّا إذا كان الفعل واقعاً بهم من الله عز وجل [أتبعناهم] بغير واسطة نسبة إليهم، فيكون ذلك لمن كان من الصغر في حدٍّ لا يعقل الإسلام، ولكن جعل الله له حكم أبيه، لفضله في الدنيا من العصمة والحرمة، فأما اتباع الصغير لأبيه في أحكام الإسلام فلا خلاف فيه وأما تبعيَّته لأمّه فاختلف فيه العلماء واضطرب فيه قول مالك والصحيح في الدين أنه يتبع من أسلم من أحد أبويه»[1].

وقال الطبرسي (548هـ) في تفسير الآية: «يعني بالذرية أولادهم الصغار والكبار، لأن الكبار يتبعون الآباء بإيمان منهم، والصغار يتبعون الآباء بإيمان من الآباء. فالولد يُحكم له بالإسلام تبعاً لوالده»[2].

ويلاحظ عليهم:

أولاً: إنّ الاستدلال بالآية مبني على قراءة «وأتبعناهم»[3]، وتكون الذرية مفعولاً به، والفاعل هو الله تعالى، ويكون المعنى: أتبعنا الآباء بإيمانهم، (أي بسبب إيمانهم) ذرياتهم في أحكام الإسلام في الدنيا وفي ثواب الجنة في الآخرة، أمّا على القراءة المشهورة والموجودة في المصحف الشريف، وهي «واتّبَعَتْهُم» حيث تكون الذرية هي الفاعل، فلا يصح الاستدلال، لأنّ الاتباع المنسوب إلى الذرية، وإن كان قد يصح إطلاقه بضرب من التجوز على الذرية الصغار لمتابعتهم لأبويهم تقليداً لهم، ولكنّ «الاتباع في الإيمان» عندما يُنسب إلى أحد، ومنهم الذرية، فيكون ذلك دليلَ بلوغِها أو على الأقل تمييزها واختيارها لمنهج الآباء ليصدق أنها اتبعتهم في الإيمان.

وربما يقال: إنّ الذرية تطلق على الصغار فلا مفرّ من حمل «الاتباع في الإيمان» على اتباع الصغار لآبائهم ولو كان تقليداً للآباء.

ونجيب: إنّ الذرية كما تطلق على الصغار، فإنها تطلق على الكبار أيضاً، ولذا يقال لأهل البيت عليهم السلام إنّهم ذرية النبي (ص)، ويشهد لذلك الكثير من الآيات، منها: قوله تعالى:

---

(1) **أحكام القرآن**، ج4، ص167.

(2) **مجمع البيان**، ج9، ص275.

(3) قال الطبرسي: «القراءة: قرأ أبو عمرو: (وأتبعناهم) بالنون والألف، وقطع الهمزة (ذرياتهم) بالألف وكسر التاء (ألحقنا بهم ذرياتهم) كذلك. وقرأ أهل المدينة: (واتبعتهم) بالتاء ووصل الهمزة (ذريتهم) بالرفع (ألحقنا بهم ذرياتهم) على الجمع. وقرأ ابن كثير وأهل الكوفة: (واتبعتهم ذريتهم) (ألحقنا بهم ذريتهم) كذلك. وقرأ ابن عامر ويعقوب وسهل (أتبعتهم ذرياتهم) جمع (1)، (ألحقنا بهم ذرياتهم) أيضاً»، **مجمع البيان**، ج9، ص274.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴾[2]، إلى غير ذلك من الآيات، وهذا واضح لا غبار عليه.

ثانياً: إنّ الآية ليست ناظرة إلى الأحكام الدنيوية، وإنما هي ناظرة إلى ثواب الآخرة، وهذا ما يشهد به السياق، وعلى ذلك كثير من المفسرين[3]، وعليه فلا يستفاد منها الإلحاق في الأحكام الشرعية المتصلة بتنظيم تبعيته للأبوين في الدنيا، أو غيرها من الأحكام.

الوجه الثاني: جريان السيرة القطعيّة على ذلك، حيث إنّ المتشرعة يتعاملون مع الطفل على أساس ما يدين به أبواه، في قضايا الدفن، والطهارة والميراث، والدية وغيرها من الأحكام الشرعية، ونكاد نقطع بأن هذه السيرة ممتدة إلى زمن عصر النص، وليست وليدة العصور المتأخرة ليقال إنها وليدة الفتاوى الفقهية، والشاهد على امتدادها أنها لو كانت حادثة ولم يكن ابن المسلميْن تابعاً لأبويه في الإسلام ولا كان ابن الكتابييْن تابعاً لدين أبويه، لأشير إلى ذلك في الأخبار، لأنه على خلاف الحالة الطبيعية المعمول بها عند عامة الشعوب.

الوجه الثالث: واستدل بعض الفقهاء[4] بطائفة من الأخبار، منها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث؟ قال: **كفار، والله أعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم**»[5]. ومنها المرسل المقطوع: «**أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَيَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وهُوَ قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ**: ﴿ بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾[6]»[7]، وفي خبر

---

(1) سورة آل عمران، الآيتان 33 ـ 34.

(2) سورة الأنعام، الآية 133.

(3) قال الطبرسي: «والمعنى: إنا نلحق الأولاد بالآباء في الجنة والدرجة، من أجل إيمان الآباء، لتقرّ أعين الآباء باجتماعهم معهم في الجنة، كما كانت تقرّ بهم في الدنيا، عن ابن عباس والضحاك وابن زيد. وفي رواية أخرى عن ابن عباس: إنهم البالغون ألحقوا بدرجات آبائهم، وإن قصرت أعمالهم، تكرمة لآبائهم. فإن قيل: كيف يلحقون بهم في الثواب ولم يستحقوه؟ فالجواب: إنهم يلحقون بهم في الجمع، لا في الثواب والمرتبة. وروى زاذان عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «**إن المؤمنين وأولادهم في الجنة**». ثم قرأ هذه الآية. وروي عن الصادق عليه السلام قال: أطفال المؤمنين يهدون إلى آبائهم يوم القيامة»، **مجمع البيان**، ج9، ص276.

(4) **جواهر الكلام**، ج21، ص134.

(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص491،

(6) سورة الطور، الآية 21.

(7) **الكافي**، ج3، ص248.

وهب بن وهب[1]، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال علي عليه السلام: «أولاد المشركين مع آبائهم في النار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة»[2]. والخبران الأخيران ضعيفان سنداً، ولكنهما يصلحان لتأييد صحيحة ابن سنان.

ولكنّ الاعتراض على هذه الأخبار:

أولاً: أنّه لا إطلاق فيها لحالهم في الدنيا، وإنما هي ناظرة إلى بيان حكمهم في الآخرة، ولعله لذلك، أعني عدم ارتباطها بالحكم الشرعي لم يوردها الشيخ الحر في «وسائل الشيعة»، وإنما أوردها في كتابه «الفصول المهمة».

ثانياً: إنّ دخول الأبناء مداخل آبائهم ظاهر في أنهم يدخلون معهم في النار، وهذا المضمون مخالف لقواعد العدلية، «فلا بدّ من حملها على بعض المحامل الموافقة للقواعد»[3]، أو طرحها. ولهذا علّق الشيخ الحر على المرسل المتقدم[4] قائلاً: «أدلة العدل بأسرها منافية له، ويحتمل الحمل على ما بعد التكليف وتحقق الطاعة والمعصية... فأما تعذيب أطفال الكفار بغير استحقاق فهو ظلم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[5].

ولكن قد يقال: إنّ الخبر الأول وهو صحيح ابن سنان، لا قصور في دلالته، لأنّ إطلاق وصف الكفار عليهم يدلّ على ثبوت أحكام الكفر لهم.

وأورد عليه بعض الفقهاء: «بعد معلومية أنهم ليسوا بكفار حقيقة بواسطة رفع القلم عنهم لا دلالة في الخبر على عموم تنزيلهم منزلة الكفار حتى في الحكم بنجاستهم في الدنيا، بل الخبر مسوق لبيان منقلبهم في الآخرة. مضافاً إلى ما في هذا الخبر أيضاً من مخالفته مع ما دل عليه العقل والنقل من قيام الدليل النقلي على سقوط التكليف في الآخرة وأنها دار جزاء لا دار العمل فلا يصح دخولهم مداخل آبائهم بواسطة مخالفتهم للتكليف المتوجه إليهم في الآخرة وقبح عقابهم عقلاً ونقلاً بشرك آبائهم لو ادخلوا مداخل آبائهم»[6]. وكلامه متين.

وكيف كان، فيكفي لإثبات إلحاق الولد بأبويه، التمسك بالسيرة، ويؤيدها: «ما ورد

---

(1) قال النجاشي في ترجمة وهب بن وهب أبي البختري: «وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب»، **رجال النجاشي**، ص430، قال الفضل بن شاذان: كان أبو البختري من أكذب البرية»، **رجال الكشي**، ج2، ص597..

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص491.

(3) **مستمسك العروة الوثقى**، ج1، ص381.

(4) ومن الراجح أن نظره إلى كل هذا الصنف من الأخبار.

(5) **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، ج1، ص281.

(6) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص393.

في المواضع المتفرقة، كجواز إعطاء أطفال المؤمنين من الزكاة والكفارات، وجواز العقد عليهم مطلقاً، مع اشتراط الإسلام في جميع ذلك، وإلى تغسيلهم والصلاة عليهم وغيرهما مما لا يحتاج إلى بيان»[1].

وبعض الوجوه الآتية تشمل المقام أيضاً.

ج - التبعية لأشرف الأبوين ديناً

وأما إذا اختلف الأبوان في الدين مع إسلام أحدهما، فالمعروف أنّ الولد يتبع أشرفهما ديناً، أكان هو الأب أو الأم، وقد تقدمت بعضُ الكلمات في ذلك، ويبدو أنهم متسالمون على ذلك، كما يشير إليه قولهم في تعريف المرتدّ الفطري أنه الشخص الذي «إنْ انعقدت نطفته، وكان أحدُ أبويه مسلماً»[2].

وفي المسألة وجهان فقهيان:

الأول: إلحاقه بأبيه، أياً كان مذهبه دون أمّه أياً كان مذهبها، كما احتمله بعض الفقهاء.

الثاني: إلحاقه بالمسلم من أبويه أكان أباً أو أماً، وهذا هو المشهور.

الوجه الأول: إلحاقه بخصوص أبيه

أمّا الوجه الأول وهو إلحاقه بالأب، فيمكن الاستدلال عليه:

أولاً: بقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[3].

ولكن يلاحظ عليه: أنّ الآية المباركة إذْ أمرت بدعوته لأبيه، فهي لا تريد نفيه عن أمه، وإنما هي بصدد نفي إلحاقه بمن يتبناه ويدعي بنوته ادعاءً، كما يشهد سياقها، ففي الآية السابقة على قوله المتقدم الذي ينص على دعوة الأبناء لآبائهم، جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ﴾[4]. على أن دعوته لأبيه لا يعني أنه تابع له في المعتقد، وأحكام الشريعة، وإنما غايته النظر إلى أمر النسب.

ثانياً: بالسيرة الجارية على إلحاق الولد بأبيه في الأحكام والمعتقد.

يقول الشيخ المنتظري (1430هـ): «الولد تابع لأبيه عرفاً، ومن عشيرة أبيه لا أمه، بل وكذلك شرعاً، ولذا يعطى الخمس لمن انتسب إلى هاشم من قبل الأب فقط، ولا يعطى لمن

(1) **جواهر الكلام**، ج21، ص134.
(2) **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج4، ص138، وص 420.
(3) سورة الأحزاب، الآية 5.
(4) سورة الأحزاب، الآية 4.

انتسب إليه بالأم فقط، وإنما يعطى الزكاة، كما دلّ عليه خبر حماد بن عيسى الطويل عن العبد الصالح عليه السلام قال: «ومَنْ كَانَتْ أُمُّه مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وأَبُوه مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحِلُّ لَه ولَيْسَ لَه مِنَ الْخُمُسِ شَيْءٌ لأَنَّ اللَّه تَعَالَى يَقُولُ: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ ﴾»(1)، وهكذا الحال في التحيّض إلى سن ستين في القرشيّة»(2).

أقول: ـ بصرف النظر عن أنّ ثمة نقاشاً في مسألة تحيّض القرشية إلى الستين ومسألة إعطاء الخمس (سهم السادة) لخصوص المنتسب إلى هاشم بالأب ـ فإنّ ما ذكر من تبعية الولد للأب عرفاً قريب، فيؤخذ به، والشارع أمضى ذلك ولم يردع عنه.

ثالثاً: الأخبار:

وقد تستفاد التبعية للأب من بعض الروايات، وما عثرنا عليه مما يشهد لذلك هو الروايتان التاليتان:

الرواية الأولى: المرسل المقطوع: «أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَيَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وهُوَ قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾(3)»(4) وقد استدلَّ بها في المقام المحقق العراقي(5).

ويلاحظ عليه: أنّ الرواية واهية سنداً ودلالة، أما سنداً فلكونها مرسلة ومقطوعة، وأمّا دلالة، فلأنّها ناظرة إلى اللحاق بهم في الآخرة بقرينة الاستشهاد بالآية المباركة، وهذا المضمون ـ فيما يتصل بلحوق أولاد الكافرين بآبائهم في المصير الأخروي ـ غريب ومنافٍ لقواعد العدلية، فلا يمكن الأخذ به كما أسلفنا.

إنْ قلت: إن التبعيّة في المصير الأخروي قد قامت القرينة على بطلانها، فتبقى التبعية الدنيوية داخلة تحت العموم.

قلت: هذا فرع وجود إطلاق في الخبر شامل للتبعية الدنيوية، وهذا غير واضح ولا دليل عليه، كما عرفت، وعلى فرضه، فحيث إن التبعية الأخروية ـ وهي القدر المتيقن في الخبر ـ ممنوعة، فيكون ذلك دليلاً على عدم صحة الرواية، ومانعاً من الأخذ بها.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن الصفار، عن علي بن محمد القاساني، عن

(1) **الكافي**، ج1، ص540، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص129.
(2) **كتاب الزكاة** للشيخ منتظري، ج3، ص196.
(3) سورة الطور، الآية 21.
(4) **الكافي**، ج3، ص248.
(5) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج4، ص429.

القاسم بن محمد الأصفهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب وظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: **إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار، وهم أحرار...**»[(1)].

وهي واضحة الدلالة، على تبعية الولد لأبيه.

ويلاحظ على الاستدلال بها: ـ بالإضافة إلى أنها ضعيفة سنداً[(2)]ـ أنها وإن كانت دالة على تبعيته لأبيه في الإسلام، لكنها لا تنفي تبعيته لأمه في الإسلام، وذِكْرُ الأب هو من باب المثال، لأنه موضع السؤال، ولأنّ الغالب أن الأولاد في عهدة آبائهم.

الرواية الثالثة: ما رواه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليهم السلام قال: «**إذا أسلم الأب جرّ الولد إلى الإسلام...**»[(3)].

وهذه الرواية من حيث السند، قد اضطربت الكلمات في توصيفها، فعبر عنه بعضهم بالمرسلة[(4)]، وبعضهم بالموثقة[(5)]، والصحيح أنّها موثقة، ومن عبّر عنها بالمرسلة نظر إلى روايتها في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، ولم يلتفت إلى أنّها مرويّة في «تهذيب الأحكام» مسندة وسندها معتبر.

وأما من حيث الدلالة فهي تنص بحسب المنطوق على تبعية الولد لأبيه إذا أسلم الأخير، وبما أنّ الرواية اشتملت على جملة شرطية، والشرطية تفيد تقييد الحكم (إسلام الولد) وتحديده بإسلام الأب، فينتفي الحكم بانتفاء إسلام الأب حتى لو أسلمت الأم، فإطلاق المفهوم ينفي التبعية للأم في الإسلام.

إن قلت: إنّ ذكر الأب هو من باب المثال، لا أنه قيد يراد به الاحتراز عن إسلام الأم.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص152 ـ 153، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص151.

(2) ضعيفة السند بكل من القاسم بن محمد الأصفهاني، وهو المعروف بكاسولا، قال النجاشي: «لم يكن بالمرضي» **رجال النجاشي**، ج315. وعلي بن محمد القاشاني، وعلي بن محمد القاساني، ضعفه الشيخ، انظر: **رجال الطوسي**، ص388، ولهذا السبب فقد ضعفها السيد الخوئي، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج4، ص212،

(3) **تهذيب الأحكام**، ج8، ص236، ورواه الصدوق مرسلاً عن علي عليه السلام إرسالاً جزمياً، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص152.

(4) **رياض المسائل**، ج12، ص453، و**جواهر الكلام**، ج41، ص617، و**تقريرات الحدود والتعزيرات**، ج2، ص96،

(5) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج6، ص363، و**تنقيح مباني الأحكام** (الحدود والتعزيرات)، للشيخ التبريزي، ص379.

قلت: هذا محتمل، ولكنه يحتاج إلى قرينة تشهد له، ومع عدم وجود قرينة على المثالية، لا يسعنا تعميم التبعية إلى إسلام الأم.

باختصار: إنّ الشارع قد يحكم في المقام بتبعية الولد للمسلم من أبويه ولو كان هو الأم، ترجيحاً لجانب الإسلام على غيره، كما رجح جانب الحرية على الرقيّة، ولو كان الحر هو المرأة، ولكنّ السؤال هل من دليل على إلحاقه بالمسلم من أبويه؟ إنْ نهض دليلٌ على ذلك، فيكون مخصصاً للسيرة الجارية على إلحاقه بالأب، وهذا ما نتطرق إليه فيما يلي:

الوجه الثاني: **إلحاقه بالمسلم من أبويه**

ويمكن الاستدلال لذلك:

الوجه الأول: إنّ السيرة جارية على التعامل مع الأولاد المتولدين بين مسلم وغيره، معاملة المسلمين وإلحاقهم بهم، وبيان ذلك: أنّ المستفاد من القرآن الكريم وغيره، إباحة زواج المسلم من الكتابية، وقد تزوّج بعض المسلمين من كتابيات في زمن النبي (ص)[1]، وفي زمن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، والظاهر أنّ أولادهم كان يُتعامل معهم معاملة سائر أولاد المسلمين، إذ لو حُكم بكفرهم لأشير إلى ذلك وبان واشتهر.

وهذا الوجه تام، ولكنّ السيرة دليل لبي، وموردها ما لو أقدم المسلم على الزواج من كتابية وأنجب منها ولداً، ولا يحرز جريان السيرة مثلاً في صورة ما إذا تولد الطفل من أبوين غير مسلمين في الأصل، ثم فرض أنّ الأم أسلمت وبقي الزوج على دينه، فهنا يحكم فقهياً بالتبعية للأم، لأنها الأشرف، مع أنّ السيرة لا يحرز جريانها على ذلك، ولا سيما أنّ الاستصحاب يقضي بجريان أحكام غير المسلمين عليه.

باختصار: إنّ هذا الوجه هو دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ليس صورة ما إذا كان المسلم هو الأب فقط، بل المتيقن هو ما إذا كان الأب في موقع الولاية الفعلية على الولد، وأما إذا كان الطفل لسبب من الأسباب في عهدة أبيه أو أمّه غير المسلميْن فلا يعلم أنه كان يُتعامل معه معاملة المسلمين.

الوجه الثاني: ما تقدم عن الشافعي، من أنّ الله عز وجل أعلى الإسلام على الأديان، والأعلى أولى أن يكون الحكم له.

(1) في معتبرة أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم حلال هو؟ قال: نعم، قد كانت تحت طلحة يهودية»، **تهذيب الأحكام**، ج7، ص298، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال: لا بأس به أما علمت أنه كان تحت طلحة بن عبيد الله يهودية على عهد النبي (ص)»، **تهذيب الأحكام**، ج7، ص298.

وهذا القدر من البيان لا يورث سوى الظن بالمدعى، فلا يصلح دليلاً ما لم يُستند فيه إلى حجّة، من قبيل ما روي عنه (ص): «**الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه**»، وهذا ما تنبه له السيد علي الطباطبائي، فاستدل بالحديث المذكور، قال: «وأمّا مع إسلام أحدهما، فلأنّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[1].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ سند الحديث ضعيف[2]، لأنّه من المراسيل[3]، وهي ليست صالحة للإثبات.

لكن ربما تبذل محاولة للتغلب على مشكلة الإرسال بأحد طريقين:

1. أنّ الشيخ الصدوق نسب الحديث إلى النبيّ (ص) جزماً، «فهو من المراسيل المعتبرة»[4]. إنّ صاحب هذه المحاولة يدعو إلى ضرورة التفريق بين نوعين من المراسيل الواردة عن الصدوق وأمثاله: أحدها: المراسيل الجزمية، وهذه تكون حجة، والثانية: المراسيل غير الجزميّة، وهذه لا تكون معتبرة.

ويلاحظ عليه: أنّ الأقوى في المقام أنّ المراسيل الجزميّة هي كغيرها، ليست حجة إلا على من حصل له الجزم بصدورها، وهو الصدوق، فإن الجزم ربما استند فيه إلى اجتهاد وحدس معين، فلا يلزمنا اجتهاده. على أنّه لم يثبتْ أنّ الصدوق نفسه قصد التفريق بين الجزمي من المراسيل وغير الجزمي، فهو قد اعتمد على كل ما رواه في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، وجعله حجة فيما بينه وبين الله تعالى، كما ورد في مقدمة كتابه[5].

2. إنّ الرواية مرويّة من طرق السّنة أيضاً، ما يبعث على الوثوق بصدور الخبر.

ويلاحظ عليه: أنّ ذلك لا يكفي لحصول الوثوق بصدورها، لأنها مروية في البخاري في حديث لابن عباس، وهو قد رواها دون أن يعيّن القائل، فيحتمل أنّه من كلام ابن عباس

(1) **رياض المسائل**، ج7، ص541.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج37، ص201.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص334.

(4) **كتاب البيع**، ج2، ص726.

(5) قال: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي ـ تقدس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع»، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص3.

نفسه[1]، أجل، قد رواها غيره عن رسول الله (ص)[2]. وكيف كان فلا يمكننا الوثوق بالسند، ولا سيما مع احتمال أنّ ما رواه الصدوق ناظر إلى المصدر السني، أو مأخوذ منه.

ثانياً: إنّ دلالة الخبر على المدعى غير تامة، لأنّ المقصود بعلو الإسلام هو علّوه في منطقه وحججه واستقامة براهينه، كما رجّح السيد الخوئي[3]، والسيد الخميني[4]. وليس المقصود «أنّ المسلمين يعلون على غيرهم»[5]. ويؤيّد ذلك ما جاء في مناسبة صدور هذا الكلام عنه (ص)، والمناسبة هي مجيء أبي سفيان وعائذ بن عمرو إليه (ص) يوم فتح مكة[6]، فقد كان ذلك تعبيراً عن عزة الإسلام واقتداره.

أجل، حُكي عن ابن عباس أنّه استفاد من الحديث حُكماً شرعيّاً، فقد روى عنه عكرمة: «إذا أسلمت اليهودية أو النصرانية تحت اليهودي أو النصراني يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يُعلى»[7]، ولكنْ لو صحّ ما عن ابن عباس فهو اجتهاد غير ملزم لنا.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[8]، بتقريب أنّ إلحاق الولد بغير المسلم من أبويه فيه سبيل لغير المسلمين على المسلمين، وهو منفي في الآية.

ولكن الاستدلال به ضعيف، فإن كون الولد المذكور[9] مسلماً ـ لينفى السبيل عنه لغير المسلم من أبويه ـ هو أول الكلام. وبعبارة أخرى: القاعدة لا تثبت موضوعها، وإنما تحكم بنفي السبيل بعد ثبوت الموضوع وهو إسلام الولد.

---

(1) فقد جاء فيه: «كان ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ مع أمه من المستضعفين ولم يكن مع أبيه على دين قومه وقال الإسلام يعلو ولا يُعلى»، **البخاري**، ج2، ص69. وهذا ما ذكره غير واحد من شراح صحيح البخاري، أنظر: **عمدة القاري**، ج8، ص169.

(2) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج6، ص205.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج37، ص201.

(4) قال: «محمول إمّا على كون الإسلام يعلو على سائر الأديان حجّة وبرهاناً، نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: 33]، أي ليعليه على الأديان حجّة وبرهاناً. وإمّا على غلبته على الأديان خارجاً، وفي الحديث: «إنّ ذلك عند ظهور القائم عليه السلام»، فلا ربط له بالمقصود»، **البيع**، ج2، ص726.

(5) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج37، ص201. إلا إذا كان النظر إلى زمن ظهور المهدي كما يبدو من كلام السيد الإمام، لاحظ الهامش السابق.

(6) **فتح الباري** ج 3، ص175.

(7) المصدر نفسه، ج3، ص175.

(8) سورة النساء، الآية 141.

(9) وهو المتولد بين مسلم وكتابية مثلاً.

الوجه الرابع: ما استدل به السيد علي الطباطبائي في الرياض من التمسك بـ: «فحوى ما دلّ على لحوق الولد بأشرف أبويه في الحرية، ففي الإسلام أولى»[(1)].

ولكنْ يلاحظ عليه: إنّ الفحوى ـ بمعنى الأولويّة ـ في المقام ظنيّة وليست قطعيّة[(2)]، واحتمالُ الفرق بين الموردَيْن قائم، إذْ في مورد تبعيّة الولد للحر، فإنّ العبد لا ولاية له على نفسه ليتسنى له القيام بأمور الطفل، فيكفي ذلك سبباً لإلحاق الولد بالحرّ من الوالدين، وهذا الاعتبار لا وجود له في تبعيته للمسلم من والديه. كما أنّ ثمة مجالاً للقول إنّ الولد متكون من الأبوين، فهو مما يشترك في خلقه التكويني الحر والعبد، فيمكن الحكم بسراية الحرية إليه، تغليباً لها على العبودية، والسراية لا يعلم بثبوتها في الإسلام.

الوجه الخامس: ما روي عن ابن عباس: «كنت أنا وأمّي من المستضعفين، أنا من الولدان وأمي من النساء»[(3)]. قال ابن العربي: «والصحيح في الدين أنه يتبع من أسلم من أحد أبويه، للحديث الصحيح عن ابن عباس... وذلك أن أمه أسلمت ولم يسلم العباس، فأتبع أمه في الدين وكان لأجلها من المؤمنين»[(4)].

وهذا مبني على ما هو المعروف من أنّ العباس بن عبد المطلب قد أسلم بعد معركة بدر التي تمّ أسره فيها، ولم يسلم قبل الهجرة، كما نقل عن بعضهم[(5)].

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: إنّه ليس في الحديث أنّ إسلام ابن عباس كان تابعاً لأمّه، فمن الممكن بل الراجح أنّه كان في كلامه هذا ناظراً إلى إسلامه في مرحلة التمييز، مما لا يكون إسلاماً بالتبعيّة، وذلك لأنّ ابن عباس ولد في الشعب قبل الهجرة بثلاث سنين[(6)]، وانتقل إلى دار الهجرة عام الفتح[(7)].

---

(1) **رياض المسائل**، ج7، ص541.

(2) إن قياس الأولوية إنما يكون حجة في حال اعتماده إما على ظهور عرفي يرى أنّ المذكور في الخبر هو الدرجة الدنيا من المتعلق أو الموضوع، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]، وإمّا على حصول القطع للفقيه بإلغاء الخصوصية عن الموضوع والتعدي إلى ما دونه.

(3) **صحيح البخاري**، ج2، ص97، وج5، ص181.

(4) **أحكام القرآن**، ج4، ص168.

(5) قال العيني: «فإن قلت: روى ابن سعد من حديث ابن عباس: أنه أسلم قبل الهجرة، وأقام بأمر النبي (ص) له في ذلك لمصلحة المسلمين. قلت: هذا في إسناده الكلبي وهو متروك، ويرده أيضاً أن العباس أسر ببدر وفدى نفسه»، **عمدة القاري**، ج8، ص169.

(6) **المستدرك على الصحيحين**، ج3، ص534. و**سير أعلام النبلاء** للذهبي، ج3، ص322.

(7) **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص333.

ثانياً: إنّ ابن عباس فرض نفسه وأمه في عداد المستضعفين، والاستضعاف ـ على ما يستفاد من الكتاب والسُّنة ـ هو حالة من الضعف الثقافي والمعرفي يمنح صاحبه عذراً لعدم اتباع الدين، لعدم قيام الحجة عليه، وهو ـ بهذا المعنى ـ لا يختص بالمسلمين البالغين، بل هو شامل لكل الصبية ونظرائهم، أكانوا من المسلمين أو غيرهم[1]، ففي الصحيح عن الإمام الباقر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجل: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾[2]؟ فقال: «هو الذي لا يستطيع الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيل الإيمان فيؤمن، والصبيان ومَنْ كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوعٌ عنهم القلم»[3]. وفي صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْمُسْتَضْعَفُونَ الَّذِينَ ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[4] قَالَ: لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الإِيمَانِ ولاَ يَكْفُرُونَ، الصِّبْيَانُ وأَشْبَاه عُقُولِ الصِّبْيَانِ مِنَ الرِّجَالِ والنِّسَاءِ»[5].

هذا بصرف النظر عن أنّ كلام ابن عباس لا يمكن أن يعدّ في نفسه حجة شرعيّة.

الوجه السادس: واستدل الشيخ الطوسي[6] لإثبات تبعية الولد للمسلم من أبويه بقوله (ص): «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**».

ولكن يلاحظ عليه بما تقدم في مبحث الدليل على إسلام الولد غير الشرعي.

الوجه السابع: الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام:

الرواية الأولى: صحيحة أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: فِي الصَّبِيِّ إِذَا

---

(1) قد أشبعنا موضوع الاستضعاف بحثاً في كتاب: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، فليراجع.

(2) سورة النساء، الآية 98.

(3) **معاني الأخبار**، ص201. ونحوها ما في **تفسير القمي**، ج1، ص149. والرواية هي بإسناده عن حماد بن الظبيان عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن المستضعف؟ فقال: **هو الذي لا يستطيع حيلة الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلاً إلى الإيمان لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر فهم الصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان من رفع عنه القلم**». ورواه في الكافي مرسلاً، انظر: **الكافي**، ج2، ص404.

(4) سورة النساء، الآية 98.

(5) **الكافي**، ج2، ص404، الحديث 2، ونحوها الخبر الثالث في الباب، وهو عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ؟ فَقَالَ: «هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ حِيلَةً يَدْفَعُ بِهَا عَنْه الْكُفْرَ ولَا يَهْتَدِي بِهَا إِلَى سَبِيلِ الإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ ولَا يَكْفُرَ قَالَ: والصِّبْيَانُ ومَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ والنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصِّبْيَانِ».

(6) **الخلاف**، ج3، ص591.

شَبَّ فَاخْتَارَ النَّصْرَانِيَّةَ وأَحَدُ أَبَوَيْه نَصْرَانِيٌّ أَوْ مُسْلِمَيْنِ؟ قَالَ: **لَا يُتْرَكُ، ولَكِنْ يُضْرَبُ عَلَى الإِسْلَامِ**»[1].

الرواية الثانية: معتبرة عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي الصَّبِيِّ يَخْتَارُ الشِّرْكَ وهُوَ بَيْنَ أَبَوَيْه قَالَ: **لَا يُتْرَكُ، وذَلِكَ إِذَا كَانَ أَحَدُ أَبَوَيْه نَصْرَانِيّاً**»[2].

بيان: قد تسأل عن الوجه في تعليق عدم تركه يختار الشرك على ما إذا كان أحد أبويه نصرانياً؟ فهل يستفاد منه أنه يترك ليختار الشرك إذا كان أبواه معاً مسلمين!!

وقد أجاب الفيض الكاشاني قائلاً: «يعني إنما لا يترك أن يتنصر ويختار الشرك إذا كان أحد أبويه نصرانياً دون الآخر، فأمّا إذا كانا جميعاً نصرانيين فلا يتعرض له. أو المراد لا يترك أن يختار الشرك إذا كان أحد أبويه نصرانياً فكيف إذا كانا جميعاً مسلمين»[3].

وأمّا تقريب الاستدلال بالروايتين فهو «أنّهما تدلان على تبعيّة الولد لأحد أبويه في الإسلام، ولأجل ذلك لا يترك ويضرب على الإسلام»[4]، وهما ظاهرتان في التبعيّة من جهة الأب والأم معاً. واستناداً إلى هاتين الروايتين يمكن حمل ما جاء في موثقة عمرو بن خالد المتقدمة على المثالية.

هذا ولكنْ قد يشكل الحكم بالتبعية فيما لو كان الولد في كنف الكافر من أبويه ويعيش معه في بيئة الكفر، ولا ولاية فعليّة للمسلم منهما عليه، كما لو أسلمت المرأة وتركت زوجها وبقي أولادها الصغار معه، وفي رعايته وعهدته، فمن البعيد أن يحكم عليهم بالإسلام لمجرد إسلام أمهم، ولا سيما إذا كانوا في بلاد غير إسلامية، وقد ذهب بعض فقهاء الحنفية إلى أنّ الولد يتبع خير الأبوين ديناً «إن اتحدت الدار ولو حكماً، بأن كان الصغير في دارنا والأب ثمة، بخلاف العكس»[5]، ويؤيده أنّ الطفل اللقيط ألحق بالملتقط لصيرورته تحت ولايته، وكذلك الحال في الطفل المسبي.

والإشكال المذكور لا يخلو من وجاهة، وذلك أنّ عمدة الدليل على التبعية، هو ـ بالإضافة إلى السيرة التي هي دليل لبي والمتيقن منها ما إذا كان الولد في ولاية أبيه ـ

---

(1) رواها في **الكافي** مرسلة، ج7، ص257، ولكن سندها في الفقيه صحيح، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص152.

(2) **الكافي**، ج7، ص256، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص140.

(3) **الوافي**، ج15، ص491.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي** (مباني تكملة المنهاج)، ج41، ص394.

(5) **الدر المختار**، ج3، ص216.

الخبران المتقدمان، وهما لا إطلاق فيهما من هذه الجهة، لأنهما ليسا في صدد بيان الحكم من جهة التبعية، بل هما في صدد بيان حكم آخر، وهو عدم السماح للولد الذي أحد أبويه مسلم بترك الإسلام.

أجل، هناك موثقة عمرو بن خالد المتقدمة، وهي دلت على أنّ الأب بإسلامه يجرّ الولد إلى الإسلام، وهي تملك إطلاقاً لما نحن فيه، فيحكم بتبعية الولد للأب ولو لم يكن الولد في عهدة أبيه، وهي وإن كانت واردة في الأب، لكنْ يمكن ـ بعد حمل الأب فيها على المثالية ـ تعميم الحكم للأم، تمسكاً بصحيحة أبان بن عثمان ومعتبرة عبيد بن زرارة، ويؤيد ذلك ما تقدم في بعض الوجوه السابقة.

وقفة مع المحقق العراقي

هذا ولكنّ المحقق العراقي (1361هـ) قد استشكل في إلحاق الأولاد بأمهم المسلمة، مع كفر الأب، قال: «وفي إلحاقهم بأمهاتهم المسلمات مع كفر آبائهم إشكال، بل إطلاق النص خلافه، لولا إجراء حكم الإلحاق بالأشرف في باب الحرية في المقام بمناط الأشرفية من جهة الإسلام. ولو كانت أمه كافرة فلا إشكال في الإلحاق بأبيه، لشمول الإطلاق له. ومن هنا ظهر وجه إلحاق الأطفال المسبية بكل واحد من الأبوين المسلمين، فيلحق بالأم المسلمة حتى مع كفر أبيه. ولقد عرفت أنه خلاف إطلاق الرواية السابقة. ولولا التسالم في كلماتهم كان للنظر فيه مجال»[1].

وتعليقاً على كلامه نقول:

أولاً: إنّ إشكاله في إلحاق الأبناء بالأمهات المسلمات مع كفر آبائهم قد عرفت وجهه، وعرفت أنه قابل للاندفاع. وأما تمسكه لإلحاقه بالأب دون الأم بالنص، فهو غير تام، لأنّ مقصوده بإطلاق النص هو الرواية السابقة المرسلة المقطوعة التي ألحقت الأبناء بالآباء وقد عرفت ضعفها سنداً ودلالة.

ثانياً: إنّ تعويله على إلحاق الولد بالمسلم من أبويه بقاعدة التبعية للأشرف في الحرية ـ والتي استفاد منها أنّ التبعية هناك هي بمناط الأشرفية، فتتم التبعية هنا لأشرفية الإسلام ـ لا نوافق عليه، وذلك لما عرفت سابقاً من أن التبعية للحر لم يثبت أنها بمناط الأشرفية، وإنما التزمنا بها لأجل النصوص.

(1) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص429.

ثالثاً: الكتابي والمشرك

ومن المجالات التي تمّ تطبيق القاعدة فيها: ما لو تولد الطفل بين كتابي ومشركة، أو بالعكس، فحكموا بإلحاق الولد بالكتابي، لأنّه أشرف من المشرك.

1. أقوال الفقهاء

قال العلامة الحلي: «ولو نكح الكتابي وثنية وبالعكس لم يفسخ النكاح. والأقرب إلحاق الولد بأشرفهما كالمسلم»[1].

وقال السيد العميد (754هـ) في شرح كلام العلّامة المتقدم: «أقول: قد ثبت أنّ الولد تابع لأشرف الطرفيْن، ولهذا لو كان أحدهما حرّاً والآخر رقّاً كان حرّاً، سواء كان الحرّ الأب أو الأمّ، وكذا لو كان أحدهما مسلماً والآخر كافراً كان لاحقاً بالمسلم، ولا شكّ أنّ الوثني أخسّ من الكتابي، فيكون لاحقاً بالكتابي، لدخوله تحت القاعدة الكلّية من تبعيّة الولد لأشرف الأبوين»[2].

وقال الشيخ محمد بن الحسن الحلي المعروف بفخر المحققين (771هـ) تعليقاً على قول والده العلامة: (والأقرب إلحاق الولد بأشرفهما كالمسلم): «أقول: يبنى على أن الكفر ليس بملة واحدة، وعلى ثبوت الشرف لأحدهما على الآخر ليتم دخوله تحت العموم في قولهم: «الولد يتبع أشرف الطرفين»، ووجه القرب: أنّ الكتابي يعزر[3] ويحترم بخلاف الحربي، فيكون له مزية تقتضي علوه عليه، ولا نعني بالشرف إلا ذلك، وكذلك الناسخ أبطل المنسوخ فيعلو عليه. قالوا: «أشرف» أفعل التفضيل فلا بد من تشاركهما في المطلق ثم زيادة أحدهما على الآخر. قلنا: ممنوع ومنقوض بالجنة والنار والمسلمين والكفار. ويتفرع على ذلك أنه لو تولد من وثنية أو مجوسية ويهودي أو بالعكس ولدٌ، فإن قلنا يُغَلّب أعلى الدينين نكح عند من يجوز نكاح الذمي ونمنع نكاح الآخر، وإلا منع من نكاحه تغليباً للتحريم، ويتبع ذلك باقي فروع التبعية وعدمها»[4].

قال الفاضل الهندي في تقريب التبعية: «وذلك لثبوت الشرف للكتابي، ولذا يقرّ ويحترم، وقد تقرر تبعيّة الولد لأشرف الأبوين، ولا يعتبر هنا وجود الشرف في المفضول،

---

(1) **قواعد الأحكام**، ج3، ص38.

(2) **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج2، ص390.

(3) بمعنى يوقر، قال تعالى: ﴿...فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157].

(4) **إيضاح الفوائد**، ج3، ص98 ـ 99.

ولو اعتبر فللإنسان شرف بذاته. ويحتمل العدم بناء على أنّ بلد الكفر لا تفاضل فيها، ولذا يقال: إنّ الكفر ملّة واحدة وضعفه ظاهر»[1].

وقال المحقق الكركي (940هـ) تعليقاً على كلام العلامة: «أما إذا كان الأب نصرانياً فلا بحث، لثبوت تبعيته له، وأمّا إذا كانت الأم نصرانية خاصة، فيشكل الحكم، لتحقق لحاقه بها، والولد يتبع أشرف الطرفين»[2].

وقال العلامة أيضاً: «ولو توثن نصراني وله ولد صغير، ففي زوال حكم التنصر عنه نظر، فإن قلنا بالزوال لم يقبل منه بعد بلوغه إلا الإسلام، وإن قلنا بالبقاء جاز إقراره بالجزية. ولو تنصر الوثني وله ابن صغير وكبير فأقاما على التوثن، ثم بلغ الصغير بعد البعثة، جاز إقراره على التنصر ـ لو طلبه ـ بالجزية دون الكبير»[3].

وقال السيد العميد تعليقاً على تنظر العلامة: «وجه النظر من أنّ الولد تابع لأبيه، وقد زال عنه حكم التنصّر فيزول عن ولده. ومن أنّ تبعية الولد للأب إنّما هي لو انتقل إلى الأعلى كما إذا انتقل من الكفر إلى الإسلام. أمّا العكس فلا، كمن يرتدّ عن الإسلام فإنّه لا يحكم بكفر أولاده الأصاغر فكذا هنا، عملاً بأصالة البقاء على ما كان»[4].

وقال الكركي تعليقاً على هذا الكلام: «الأصح لا يزول [حكم التنصر]، لأنّ استصحاب ما ثبت إلى أن يُعلم المزيل لازم»[5].

وقال الشربيني الشافعي (977هـ): بشأن دية المتولد بين كتابي ووثني: «وهي كديّة الكتابي اعتباراً بالأشرف، سواء كان أباً أم أمّاً، لأنّ المتولد يتبع أشرف الأبوين ديناً»[6].

وتعليقنا على هذه الكلمات وما تضمنته:

أولاً: إن الثمرة لهذا الفرع تظهر في أكثر من مورد، منها: في الحكم بالنجاسة، وذلك بناءً على طهارة الكتابي دون المشرك، فإذا حكمنا بتبعية الولد للمشرك حُكم بنجاسته، وأما إذا حكم بتبعيته للكتابي كان محكوماً بالطهارة، ومنها: في الزواج، فلو حكم بشركه لما جاز الزواج منه (لو أراد الولي تزويجه)، أمّا لو ألحق بالكتابي فيجوز الزواج منه لو كان أنثى على المشهور، وهكذا تظهر الثمرة في الدية، إلى غير ذلك من الموارد.

---

(1) **كشف اللثام**، ج7، ص222.

(2) **جامع المقاصد**، ج3، ص549.

(3) **قواعد الأحكام**، ج1، ص509.

(4) **كنز الفوائد**، ج1، ص353.

(5) **جامع المقاصد**، ج3، ص450.

(6) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج2، ص163.

ثانياً: إنّ ما ذكر في كلامهم في وجه التبعيّة، هو الاستناد إلى قاعدة التبعيّة لأشرف الأبوين، ونلاحظ هنا أنّ عبارة «تبعية الولد لأشرف الأبوين» قد تمّ التعامل معها وكأنها حديث شريف، ووقع البحث في أنه كيف يكون الكتابي أفضل من المشرك مع ما يعنيه ذلك من اشتراكهما في الفضل، وأي فضل في الشرك! ما دفع البعض للرد على ذلك، بأن الفضل في كونه إنساناً، كما لاحظنا، والحال أنه لا داعي لكل ذلك، لأنه وكما ذكرنا فإنّ عبارة «الولد يتبع أشرف الأبوين» هي مجرد عبارة من صياغة الفقهاء وليست نصاً مروياً. ولذا علينا أنّ نستبعدها عن الاستدلال، ونفتش عن دليل على التبعية في المقام.

2. مستند الإلحاق بالكتابي

ليس من مستند للقول بإلحاق الولد بالكتابي من أبويه دون المشرك، إلا ما قد يقال من أنّ حكم الشرع بتبعية الولد للمسلم من أبويه، إنما هو بمناط كون الإسلام أشرف من غيره، والأشرفية النسبية متوفرة في المقام، فإنّ الكتابي أشرف من المشرك، ما يقضي بتبعيّة الولد للكتابي.

ولكن يمكن التعليق عليه: بأنه مع التسليم بأن التبعية للمسلم هي لشرف الدين، لكنْ وجود هذا الملاك في غير الإسلام من الأديان غير محرز، وقياس غيره عليه قياس مع الفارق، وهو لا يفيد سوى الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

وقد يذكر وجه آخر لتبعيته للكتابي، وهو الإجماع، وكلماتهم المتقدمة تعبّر عن إجماعهم على ذلك، ولكنْ لا يخفى أنّ هذه الكلمات لا تعكس وجود إجماع في المسألة، وكيف تكون المسألة إجماعيّة ولا نجدها مطروحة في كلمات السابقين؟! ثمّ لو سلِّم وجود الإجماع، فهو إجماع معلل بقاعدة الأشرف، وليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم.

وإذا لم ينهض دليل على إلحاق الولد بالكتابي من أبويه دون المشرك، فلا بدّ من الرجوع في ذلك إلى مقتضى القواعد والأصول التي قد تحكم هذا المورد أو ذاك، ففي باب الشك في نجاسة الطفل المتولد بين كتابي ومشركة، يبنى على الطهارة تمسكاً بأصالة الطهارة، وفي باب الزواج يمكن التمسك بعمومات ما دل على النهي عن الإمساك بعصم الكوافر، خرج منه الزواج بالكتابية، وهذه لا يحرز أنها ملحقة بالكتابية فيرجع فيها إلى العام، أو قد يتمسك بأصالة الاحتياط في الفروج بناءً على تماميتها، وهكذا نلاحظ كل مورد على حدة وما يجري فيه من قواعد أو أصول.

3. رأي آخر في المسألة

هـذا وبالإمـكان أن نرجّـح رأيـاً آخـر في المقـام، وهو أنّ يجـري علـى المتولـدين بين

أهل الشرك وأهل الكتاب أحكام دينهم، بناءً على قاعدة إقرار كل أتباع دين على ما يدينون به المستفادة من الأخبار، من قبيل قوله عليه السلام: «إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»[1]. أو قوله عليه السلام: «تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون»[2]، إلى غيرها من روايات قاعدة الإلزام التي بحثنا حولها سنداً ودلالة بشكل موسع في مجال آخر[3]. إنّ هذه الأخبار كما هي شاملة للمسلمين من المذاهب الأخرى بحكم المورد، فإنّها ـ بحكم الإطلاق ـ شاملة لغيرهم، وليس ثمّة ما يمنعُ من شمولها لهم، بل إنّ شمولها لغير المسلمين قد يكون أكثر وضوحاً، لكونهم غير مشمولين بأحكام الإسلام، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الكفار غير مكلفين بالفروع، وعليه فكما يحكم بصحة زواجهم وطلاقهم واقعاً، فإننا نرتب على ذلك كل أحكام الصحة، وقد ورد في الأخبار تطبيقات لهذه القاعدة، منها: الاعتراف بعقودهم الزوجيّة، وقد نهت بعض الروايات عن اتهامهم بالزنا، معللة بأنّ «لكل قوم نكاحاً يحتجزون به عن الزنا»[4]. ومنها: الميراث، حيث تجري عليهم أحكامهم وحتى لو أنهم ترافعوا إلى القاضي المسلم، فإنه يطبق عليهم أحكامهم، ففي رواية السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام «أنه كان يورّث المجوسي إذا تزوج بأمه وابنته من وجهين: من وجه أنها أمه، ومن وجه أنها زوجته»[5]، وتبعيّة الولد لأبويه أو أحدهما هذا من جملة أحكامهم، فيحكم عليهم بما يروون في دينهم، فإنْ رأوا أنّه تابع لأبيه أو للكتابي منهما أو للمشرك، فإننا نتعامل معه على هذا الأساس. نعم، تبقى المشكلة قائمة في حال اختلفا في التبعية، فهنا قد يرجح كون الحكم لما يرجحه القاضي المسلم الذي رفعت القضيّة إليه بحسب الفرض، والمسألة تحتاج إلى بتّ، ولا تترك دون رأي، ومن المؤكد أنّ الحكم بتبعيته للكتابي، أولى من تبعيته للمشرك، والله العالم.

رابعاً: التولد بين المختلفين مذهبياً

إذا حصل الزواج بين المسلميْن المختلفيْن مذهبياً (مع التقائهما في الإسلام) وحصل إنجاب ولد، فهل تجري قاعدة الأشرف لإلحاقه بأحد المذهبين، لكونه أشرف من الآخر؟

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص277. و**معاني الأخبار**، ص263، و**رجال الكشي**، ج2، ص864.

(2) **الاستبصار**، ج4، ص148.

(3) راجع: كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، ج1، ص275.

(4) انظر: **وسائل الشيعة**، ج16، ص37، الباب 73 من بقية أبواب جهاد النفس الحديث 1 و2.

(5) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص364، و**من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص344.

1. أقوال الفقهاء

والمثال المطروح فقهياً هو ما لو تولّد طفل بين إماميّة وغير إمامي، أو بالعكس، وقد ذهب غير واحد من فقهائنا إلى إلحاقه بالإمامي من أبويه.

قال الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (786هـ) في البيان، في ثنايا حديثه عن مصرف الزكاة: «وحكم الطفل حكم أبويه، ولا يضرّ فسقهما. ولو تولَّد بين المسلم والكافر فمسلم، ولو تولد بين المحق والمبتدع فالأقرب جواز إعطائه، وخصوصاً إذا كان المحق الأب»[1].

وقال الشهيد الثاني في المقام عينه: «وفي المتولد بين المؤمن وغيره من الفرق الإسلامية نظر، والأجود استحقاقه خصوصاً إذا كان المؤمن الأب»[2].

وقال الشيخ حسين عصفور (1216هـ): «والمتولد بين المؤمن والكافر مؤمن، وكذا من تولَّد بين المحق والمبتدع»[3].

وقال الشيخ النجفي (1266هـ) في الجواهر: «ولو تولد بين المسلم والكافر ففي البيان والمسالك: مُسْلِمٌ، ومقتضاه عدم الفرق بين كون الأب المسلم أو الأم، ولعله لدليل التبعية لأشرف الأبوين ولو لكون الشرف بالنسبة إلى الإسلام والكفر أتمّ من الرقية بالنسبة للحرية، وكذا الحال في الإيمان، ولذا صرحا أيضاً بأنه لو تولد بين المؤمن وغيره من الفرق الإسلامية جاز إعطاؤه، خصوصاً إذا كان المؤمن الأب، بل قد يقال بالتبعية للجد المؤمن وإن كان الأب كافراً على إشكال»[4].

والظاهر أنّ صاحب الجواهر فهم من الشهيدين أنّهما حكما بتبعيته للإمامي من أبويه، لقاعدة الأشرف.

وقال في رسالته العملية: «لو تولَّد بين المؤمن وغيره أعطي منها أيضاً خصوصاً إذا كان الأب المؤمن، بل لو كان الجدّ مؤمناً والأب غير مؤمن أعطي منها على إشكال أحوطه إن لم يكن أقواه العدم»[5]. وتبعه في وسيلة النجاة[6].

---

(1) **البيان**، ص316.

(2) **مسالك الأفهام**، ج1، ص422

(3) **سداد العباد ورشاد العبّاد**، ص200.

(4) **جواهر الكلام**، ج15، ص384.

(5) **نجاة العباد**، ص68.

(6) **وسيلة النجاة** (مع تعليقة السيد الكلبيكاني)، ج1، ص296.

وقال السيد كاظم اليزدي: «الصبي المتولد بين المؤمن وغيره يلحق بالمؤمن خصوصاً إذا كان هو الأب، نعم لو كان الجد مؤمناً والأب غير مؤمن ففيه إشكال، والأحوط عدم الإعطاء»[1].

وقال السيد الخميني، قال: «لو تولد بين المؤمن وغيره أعطي منها إذا كان الأب مؤمناً، ومع عدم إيمانه لا يعطى وإن كانت الأم مؤمنة»[2].

2. الوجوه المطروحة في المقام

والوجوه المطروحة في إلحاق الولد في المقام، هي:

الوجه الأول: إلحاقه بالإمامي، وقد اتضح مما تقدّم أنّ المستند للإلحاق هو التمسك بقاعدة الأشرف، وقد عرفنا أيضاً أنه لا مجال للتمسك بها، لعدم وجود إطلاق لفظي يسمح بذلك. وأمّا حكمنا بالتبعية للحر في المتولد بين الحر والعبد، أو بالتبعية للمسلم في المتولد بين المسلم وغيره، فإنما هو لوجود النصوص الخاصة، والتعدي عن ذلك إلى ما نحن فيه بملاك الأشرفيّة أو الأولوية لا وجه له، ودعوى إحراز الملاك وإسرائه إلى هنا محلّ إشكال كبير، ولا يقاس عدم التولي لهم عليهم السلام بالكفر.

ويزداد القول المذكور إشكالاً، مع كون الأب غير إمامي، فعندها يشكل الحكم بإلحاق الولد بأمّه الإماميّة، لعدم الدليل على هذا الإلحاق في المقام، ولأجل عدم تماميّة الدليل على الإلحاق في الأم فقد استشكل غير واحد من الفقهاء على كلام السيد في العروة[3].

بل إنّ المحقق العراقي وسع دائرة الإشكال حتى لصورة إمامية الأب مع كون الأم غير إماميّة، قال: «في جريان قاعدة الإلحاق بالأشرف في المقام إشكال، بل الإشكال سارٍ حتى في صورة كون أبيه فقط مؤمناً لعدم السيرة وعدم جريان مناط إسلامه إسلام والده الذي هو منصوص، لإمكان تشريع هذه التوسعة في الإسلام دون الإيمان بالمعنى الأخص، فالمناط الموجب للتعدي غير منقح»[4].

وما رشح أو ظهر من بعض الكلمات من إلحاقه بالجد أو الجدة مع كون الأبوين غير إماميَّيْن فهو أشدّ بعداً وضعفاً، إلا في حال كان تحت الطفل ولايتهما أو أحدهما فتصدق

(1) **العروة الوثقى**، ج4، ص124.

(2) **تحرير الوسيلة**، ج1، ص339.

(3) **العروة الوثقى**، ج4، ص125.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص126.

التبعيّة، وسيأتي أنه في الزكاة لا مانع من إعطائه، لوجود بعض العمومات التي تسمح بذلك، من قبيل أنه من ذراري المؤمنين أو عيالاتهم.

الوجه الثاني: الإلحاق بالأب: ويمكن طرح وجه آخر، وهو إلحاقه بالأب مطلقاً، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّ السيرة جارية على إلحاق الولد بأبيه في الأحكام، دون أمه، ولذا يحمل اسم الأب وينتسب إلى عشيرته، وهذه السيرة ممتدة إلى زمن المعصوم، وهي ممضية منه، ولو أنّه ردع عنها لبلغنا ذلك، وقد كان الرجال الإماميّة يتزوّجون من سائر المذاهب ويحكم بتبعية أولادهم لهم، وكانت النسوة الإماميات يتزوجن من غير الشيعة وكان الولد يتبع أباه وعشيرة أبيه، فهذه السيرة جرت في عصر المعصومين عليهم السلام ولم نجد ردعاً عنها أو نصّاً على خلافها، بل إنّ الشارع جرى على طبقها، فجعل الولاية للأب، ومن هنا قيل إنّ النظام الإسلامي هو نظام أبوي.

ولكنّ يلاحظ على ذلك: أنّ السيرة دليل لبي كما عرفت، فيقتصر فيها على القدر المتيقن، وهو ما إذا كان الولد تحت ولاية أبيه، وبناءً على ذلك، فإذا كان الأب هو الإمامي وكان الولد في ولايته فيحكم بتبعيته له، وأما إذا كان الولد خارج ولاية الأب فيشكل إلحاقه به.

الوجه الثالث: تبعيته لمن كان في عهدته، أكان هو الأب أو الأم، فإذا كان الولد تحت ولاية أبيه الإمامي، فإنه يتبعه في الأحكام، وأما إذا كانت الأم هي الإماميّة وكان الولد في عهدتها ورعايتها ويعيش معها في بيئتها المذهبية الخاصة ـ كما لو كان الزوج ميتاً أو مسافراً أو سجيناً أو ضعيف العقل ـ فلا يبعد إلحاقه بها أيضاً، وذلك استناداً إلى جريان السيرة على ذلك أيضاً، فتأمل.

وقصارى القول: إنّ السيرة العامة بما في ذلك سيرة المتشرعة جرت على إلحاق الولد بأبيه، إلا في حالات خاصة لا يحرز جريان السيرة فيها، كما في صورة انفصال الزوج عن زوجته وصيرورة الولد في رعاية أمه وكفالتها لا في ولاية جده لأبيه.

3. الثمرة العملية

أعتقد أنّه ـ وبخلاف ما عليه الحال في الصورة السابقة، أقصد التبعيّة في الإسلام ـ لا ثمرة عمليّة مهمة للنزاع في مسألة التبعيّة المذهبية، لأنّ الثمرة التي قد تذكر هنا هي منعه من الزكاة ـ مثلاً ـ إذا لم يلحق بالإمامي من أبويه، وهذا مبني على المشهور من شرطيّة الولاية في مصرف الزكاة، وهي ـ أعني الولاية ـ غير محرزة فيمن كان أبويه غير إمامي، أو غير متحققة فيه. لكنْ بناءً على ما اخترناه في بابه من أنّ الحكم بحصر الزكاة في الشيعة هو حكم تدبيري وليس تشريعياً، فلا يبقى أثر للإلحاق بغير الإمامي.

وأما سائر الأحكام التي قد يدعى اختصاصها بالإمامية، من قبيل حرمة اللعن أو الغيبة، أو عدم قبول الشهادة من غيره ووجوب التغسيل والتكفين، وغيرها، فقد لاحظنا افتقارها إلى الدليل، وذلك في بحوثنا حول فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. على أنه لا وجه للعن الطفل الصغير أو سبّه، أو عدم قبول شهادته.

خامساً: المتولد بين الزاني وغيره

وهذا التطبيق الأخير من تطبيقات قاعدة التبعية لأشرف الأبوين، وهو التطبيق المهم لنا في المقام، ويدور الحديث فيه عن تبعية الولد للعفيف من أبويه دون الزاني، فهل لذلك من مستند يعوّل عليه؟

والجواب: إننا لم نجد من طبق القاعدة في هذا المورد باستثناء ما نقل عن السيد المرعشي (1411هـ)، قال: «وقوع الزنا إمّا أن يكون عن علم منهما، فحكمهما بالنسبة إلى ولدهما كما مر، وأما أن يكون عن جهل منهما بالزنا حكماً أو موضوعاً فوطؤهما من الشبهة، وولدهما من الحلال. وإنْ كان الرجل عالماً والمرأة جاهلة بالزنا فيكون وطيها بالنسبة إليها من الشبهة ويلحق الولد بها ويكون من الحلال حكماً، فان كانت مسلمة فيتبعها في الإسلام وإلا فلا، وإن كان الرجل جاهلاً والمرأة تعلم بالزنا فوطؤه من الشبهة ويلحق به الولد، (فإنه يتبع أشرف الأبوين)»[1].

أقول: إنّ تطبيق قاعدة التبعيّة للأشرف في مجال الزنا يعني عدم الحكم على الولد بأنّه ابن زنا إلا إذا كان الأبوان معاً زانيين، أعني عالمين بحرمة ما يفعلان دون عذر شرعي لهما في ذلك، أمّا إذا كان أحدهما غير عالم، أو غير مختار ـ كالمغتصبة ـ فلا يحكم على الولد أنه ابن زنا، ولا تترتب عليه أحكام ولد الزنا، فردُّ الشهادة ـ لو سلّم به ـ والذي موضوعه ولد الزنا لا يشمل من كان أحد أبويه فقط زانياً، لأنه ليس ابن زنا بعد فرض تبعيته للعفيف منهما، وفقاً لقاعدة التبعيّة للأشرف، نعم لو كان الحكم الشرعي ذا صلة بخصوص الزاني من الأبوين، كالميراث، فيكون الموضوع محققاً بالنسبة إليه، فلو كان النص يقول: «لا يرث الزاني من ابنه من الزنا»، فعندها سوف نحكم بالفرق بين الزاني وغيره، في مسألة الميراث.

والسؤال: إذا كان الشرع قد رجح تبعيّة الولد للمسلم دون الكافر من أبويه، ترجيحاً للإسلام على الكفر، فهل تراه قد حكم بتبعيته للعفيف من أبويه دون الزاني، في حال حصول الشبهة من قبل أحدهما أو كونه معذوراً كالمغتصبة على فرجها؟

---

(1) **القصاص على ضوء القرآن والسنة**، ج1، ص279، وقال المقرر في الحاشية معلقاً على عبارة القاعدة أعلاه: «هذه العبارة لم يذكرها سيدنا الأستاذ ولكن الحكم يقتضي أن يكون لمثل هذه القاعدة».

والجواب: إنّ الحكم بكونه تابعاً للعفيف دون الزاني، هو رهن تمامية إطلاق لفظي دال على تبعيّة الولد لأشرف الأبوين، فإنْ تمّ إطلاق كهذا حكمنا بموجبه هنا وألحقنا الولد بالعفيف منهما لأنه أشرف من الزاني، ولكنْ عرفت أنّ إطلاقاً كهذا لا وجود له، ودعوى أنّ إلحاقه بالمسلم من أبويه دون الكافر أو بالحر دون الرق يستفاد منها بالأولويّة إلحاقه بطاهر المولد منهما، هي دعوى لا يصغى إليها، لأنها أولوية ظنية ولا يبنى عليها حكم الشرع.

بل ربما يقال: إنّه حتى لو كانت قاعدة تبعية الولد لأشرف الأبوين تامة في نفسها، فهي لا تنفع في المقام، الذي يكون أحد الطرفين زانياً والآخر مشتبهاً، لأنّ الولد ـ على كل حال ـ محكومٌ بالعفة، ولا معنى لأن يكون زانياً، فإلحاقه بالزاني في وصف الزنا، لا يعقل، لأنّ الطفل لا يقال إنه زانٍ، وإلحاقه بالزاني في خباثة المولد ليس وارداً، لأن المفروض أن الزاني والمشتبه كلاهما طاهرا المولد. فاتضح أنه إنما يكون هناك معنى للقاعدة فيما لو تولد الطفل بين طاهر المولد من جهة وبين ابن زنا من طرف آخر، فهنا يكون إلحاقه بابن الزنا معقولاً، حيث سيحكم عليه بعدم طهارة المولد، فإذا أجرينا قاعدة التبعية للأشرف في هذه الحال سيحكم بأنّه طاهر المولد، ولكنّ هذا ليس محل كلامنا، على أننا لا نحتاج إلى القاعدة المذكورة للحكم بطهارة المولد في هذه الصورة، لأن طهارة المولد ثابتة بدليل آخر قد أسلفنا بيانه فيما سلف.

إن قلت: قد حكمتم أن الولد تابع لأبيه في مسألة الإسلام والكفر، استناداً إلى العرف الممضي شرعاً، فليكن المرجع هنا هو العرف، وهو يحكم بتبعيته للأب، فَيَلْحَقُه حكمُ الأب، فإنْ كان زانياً فالولد ابن زنا، وإلا كان طاهر المولد.

ولكنه يقال: إنّ العرف يحكم بتبعيته للأب في الدين استناداً إلى أنّ له ولاية عليه وأنّ الطفل في الغالب يعيش في كنفه[1]، ولكنه لا يحكم هنا ـ أو ليس واضحاً لدينا أنه يحكم ـ بإلحاقه بالأب لجهة وصف الزنا، بحيث لو كان الأب زانياً دون الأم فالولد ابن زنا، وإذا كانت الأم هي الزانية دون الأب فهو ليس ابن زنا، إنّ حكماً كهذا لا وجود له عند أهل العرف.

ولهذا فالأقرب في هذا المورد أن الولد هو بحكم طاهر المولد، لا لقاعدة التبعية، بل لما ذكرناه في المحور الأول، (فقرة: الشبهة من طرف واحد)، حيث طرحنا في المسألة خمسة وجوه واخترنا منها الوجه الأخير، ومفاده أنّ المتولد بين زانٍ ومشتبه هو بحكم طاهر المولد، فراجع.

---

(1) ولذا قلنا إنه لو كان يعيش في كنف الأم ورعايتها وبيئتها الدينية الخاصة فمن المرجع تبعيته لها في الدين.

المحور الرابع

دراسة الفتاوى الفقهيّة
المختصة بالولد غير الشرعي

هذا المحور يعدّ الأوسع في دراستنا هذه، حيث نطلّ من خلاله على دراسة الرؤية الفقهية للولد غير الشرعي، وسوف تواجهنا الكثير من الفتاوى بشأن ابن الزنا، وهي لا تقلّ إشكاليّة عن بعض التصورات العقدية القاسية والتي سيأتي بحثها في الباب الثاني.

إنّ الفتاوى التي سنتناولها بالبحث في هذا المحور والتي تحرمه من الميراث والنسب، أو تمنعه من استلام بعض المواقع والمناصب، كالإفتاء والقضاء وإمامة الجمعة، أو تنص على عدم أهليّته للشهادة، أو غيرها من الفتاوى التي يرى البعض فيها انتقاصاً من حقوقه دفعت الكثيرين إلى الحديث عما أسموه قسوة الفقه الإسلامي إزاء هذه الشريحة، وذلك لجهة عدم مساواة الولد غير الشرعي مع غيره في الحقوق والواجبات.

وفي الصفحات الآتية سنكتشف أنّ غالبيّة الفتاوى المشار إليها هي آراءٌ اجتهاديّة وقابلة للنقاش وإعادة النظر.

مقدمتان مهمتان

وقبل الدخول في القراءة النقدية للفتاوى المتعلقة بالولد غير الشرعي نجد أنّ من المناسب الإشارة إلى نقطتين لا تخلوان من أهميّة:

أولاً: تبريرات غير موفقة

إنّ بعض المفكرين والفقهاء الإسلاميين لجؤوا إلى ذكر جملة التبريرات التنظيريّة توجيهاً للفتاوى المشار إليها وما اتسمت به من قسوة، وقد طُرح في المقام أكثر من تبرير:

التبرير الأول: أنّ ما ورد في الفتاوى ـ من عدم قبول شهادة الولد غير الشرعي، أو منعه من إمامة الجماعة أو من أداء الشهادة ونحوها من الفتاوى ـ لا يرمي إلى معاقبة الولد غير الشرعي أو إدانته على فعل ليس له دخل فيه، وإنّما هو أسلوب يهدف إلى محاصرة الزنا نفسه، باعتبار أنّ هذا الحصار التشريعي للولد غير الشرعي وما يستتبعه من حصار اجتماعي له، هو في واقع الأمر يشكل حصاراً ومواجهة للزنا ونتائجه، فمن يفكر في ارتكاب الزنا إذا توجه إلى النتائج المترتبة على فعله بدءاً من إقامة الحد عليه وصولاً إلى عدم الاعتراف شرعاً

بانتساب الولد إليه، وحرمانه من كثير من الامتيازات الثابتة للولد الشرعي، فإنه قد يرتدع عن فعله ويقلع عنه[1].

ولكنّ هذا التبرير ليس مقنعاً، فإنّ الحدّ من ظاهرة الزنا يكون ـ بالإضافة إلى التبشير بثقافة العفّة والطهر والحشمة والعمل على تزويج العزاب، وسد أبواب الرذيلة ومنافذها ـ بالتشدد على من ارتكب فاحشة الزنا بإقامة الحد الشرعي عليه، فهذا أهم عامل يشكّل رادعاً قوياً للزاني ولغيره، وقد يكون عدم قبول شهادة الزاني وعدم صلاحيته لإمامة الجماعة ونحوها من المناصب التي يشترط فيها العدالة رادعاً له أيضاً، أمّا إسقاط أهليّة الولد الناتج عن هذه العلاقة وهو ابن الزنا ومنعه من إمامة الجماعة أو أداء الشهادة، ونفي نسبه عن أبيه ومنعه من ميراثه... إنّ هذا ـ مع كونه تشدداً على غير المذنب ـ لا يشكّل رادعاً ذا شأن بالنسبة للزاني، بل قد لا يخطر هذا المعنى في ذهنه أساساً عند ممارسته للرذيلة، وإنما يكون كل همّه قضاء شهوته ووطره، دون أن يحجزه شيء عن فعل ما يريد سوى خوف العقوبة التي ستطاله شخصياً في حال تمّ ضبطه متلبساً بالفاحشة على الوجه الشرعي، ولو وجد بعض الأفراد الذين يعنيهم هذا الأمر فيجتنبون الزنا حرصاً على مستقبل ابنه وصورته الاجتماعية، فهم أفراد نادرون، والحالات النادرة لا تصلح لتبرير الأحكام الشرعية.

التبرير الثاني: إنّ الإسلام عندما يتشدد على الولد غير الشرعي في بعض فتاواه فهو إنما يريد حفظ حرمة بعض المواقع والمراكز الدينية وتعزيز مكانتها في النفوس، لأنّ تولي الولد غير الشرعي لهذه المواقع كإمامة الجماعة يضعف مكانتها في نظر عامة الناس.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ ذلك ـ لو صح ـ إنما يصحّ ويكون له وجه، في تولّيه للمناصب الدينيّة ذات المكانة الرفيعة، كإمامة المسلمين مثلاً، ولا يصحّ في الأمور البسيطة، كما في الشهادة مثلاً، فضلاً عن الأحكام التي لا صلة لها بالمواقع والمراكز، كما في الميراث مثلاً، حيث يُفتى بمنعه من إرث أبيه، فأيّ منصبٍ يُراد حفظه بهذا الحكم؟!

وثانياً: إنّ النظرة الاجتماعيّة إلى الزنا وإلى المولود غير الشرعي ليست ثابتة، فقد تتغيّر من بيئة ثقافيّة إلى بيئة أخرى، وإننا نلاحظ أنّ بعض المجتمعات لم تعدْ تنظر بريبةٍ عالية إلى ابن

---

(1) يقول السيد محمد محمد صادق الصدر: «إنّ في هذا الحكم ابتعاداً للناس عن الزنا، كما في عدد من الأحكام الأخرى الموجودة في الشريعة كالحد على الزنا وغيره. كما يمكن أن يفكّر الفرد ويعيد النظر بعمله قبل إنجازه فيترك الزنا رحمة بالوليد الذي سيكون منبوذا اجتماعياً»، **ما وراء الفقه**، ص6، ص237.

الزنا، والنظرة الإسلاميّة وإن كانت لا تزال تحافظ على تشددها في هذا المضمار، بيد أنّها نظرة متأثرة إلى حدٍّ كبير بالرؤية الكلامية والفتاوى الفقهيّة المنتشرة حول ابن الزنا، ومن غير المعلوم بقاؤها بهذه السوداويّة والحدّة حتى لو تغيّرت الرؤية العقديّة والفقهيّة إزاء ابن الزنا، وتبيّن أنّها غير مستندة إلى حجج وأدلة شرعيّة مقنعة، ودعوى أنّ الشارع أراد بقاء هذه النظرة الاجتماعيّة المتشددة إزاء ولد الزنا هو فرع ثبوت الفتاوى المذكورة المساهمة في تشكيل هذه النظرة.

التبرير الثالث: «إنّ جملة من الوظائف الاجتماعية منوطة شرعاً وعقلاً بمن يحبّه الناس ويميلون إليه، ولا ينبغي أن تناط بأناس مبغوضين ومنبوذين من قبل الآخرين، وعلى ذلك عدة شواهد من الأحكام الشرعية. منها: أن الفقهاء قالوا: إنه إذا تشاح عدد من الناس وتعارضوا على إمامة الجماعة ينبغي تقديم من يميل إليه المأمومون أو يحبونه. ومن ذلك الحكم باستحباب قضاء حاجة الإخوان أو صلتهم. والإخوان تعبير آخر عن المحبوبين، بكل ما في الأمر أن الحب في الشريعة لا يكون سببه إلّا الإيمان، ومن هنا عبروا بالإخوان المؤمنين أو الإخوان بالله. إذا عرفنا ذلك والتفتنا إلى أن ولد الزنا يكون ـ لا محالة ـ في المجتمع المسلم منظوراً إليه بنظر الاحتقار والازدراء، إذن فمن الصعب أن يكون مشمولاً للأحكام التي تختص بالمحبوبين والمحترمين»[1].

وهذا التبرير ضعيف، ومرفوض صغرى وكبرى، وبيان ذلك:

أولاً: أمّا الكبرى، وهي أنّ الشريعة قد أناطت بعض الوظائف الاجتماعيّة والدينيّة بمن كان محبوباً عند الناس، فلا دليل عليها، وما ذكره كشاهد على ذلك، لا يتم:

1. أمّا الشاهد الأوّل ـ وهو أنّ الشريعة قد رجّحت منْ أحبّه الناس من الأئمة عند تشاحّهم في إمامة الصلاة، على أن يكون تشاحهم لا لغرض دنيوي، وإلا فقدوا شرط العدالة، وإنما كان تشاحهم لغرضٍ أخروي، كالرغبة في ثواب الإمامة ـ فهو يفتقد إلى الدليل التام، كما صرح بذلك جمع من الفقهاء[2]، وأشكل بعضهم[3] في اعتباره مرجحاً. نعم، وردت روايات في ذمّ من يتقدم الناس في إمامة الجماعة وهم له كارهون، ففي الحديث عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**ثَلَاثَةٌ لَا تُقْبَلُ لَهُمْ صَلَاةٌ:.. ورَجُلٌ أَمَّ قَوْماً وهُمْ لَه**

---

(1) **ما وراء الفقه**، ج6، ص237.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج11، ص203، و**موسوعة الإمام الخوئي** (الصلاة) ج17، ص389.

(3) قال السيد الحكيم: «والترجيح به ظاهر إذا كان المراد ـ من تقديمهم تقديمهم له فعلاً، إذ لا مجال لإمامة الآخر حينئذ حيث لا مأموم له. وإن كان المراد تقديمهم له شأناً ـ بمعنى: أن يكون للمأمومين رغبة وميل إلى تقديمه ـ يشكل الوجه فيه. والتعليل باجتماع القلوب وحصول الإقبال لا يصلح لرفع اليد عن إطلاق أدلة المرجحات الآتية»، **مستمسك العروة الوثقى**، ج7، ص345.

كَارِهُونَ»[1]، وفي حديث المناهي: «ونهى رسول الله (ص) أن يؤم الرجل قوماً إلا بإذنهم، وقال: **من أمّ قوماً بإذنهم وهم به راضون فاقتصد بهم في حضوره، وأحسن صلاته بقيامه وقراءته وركوعه وسجوده وقعوده، فله مثل أجر القوم ولا ينقص من أجورهم شيء**»[2]، ونحوه غيره[3]، وهذه الأخبار لا علاقة لها بصورة التشاحّ، ولو استدل بها صاحب التبرير المذكور لكان أنسب وأقرب إلى مقصوده. هذا مع أنّ ثمّة إمكانية للمناقشة في دلالتها على ما نحن فيه، وذلك لأنّ كراهتهم للإمام إنْ أريد بها الكراهة القائمة على اعتبارات دينيّة، كما لا يبعد، وهو ترجيح بعض الفقهاء[4]، فلا يعلم شمولها للولد الشرعي، فإنّ كون التولد من الزنا هو من الاعتبارات الدينية التي تستدعي كراهة الصلاة خلفه هو أول الكلام. أجل، لو أريد بها الكراهة العرفيّة، لتمّ الشاهد، بلحاظ أنّ الشارع لا يريد للشخص أن يفرض نفسه على أناسٍ لا يرغبون به، فكل إنسان تستثقله الناس يكره له أن يفرض نفسه عليهم في إمامة الجماعة.

2. وأما الشاهد الثاني لإثبات الكبرى المذكورة، وهو التمسك بما ورد من استحباب قضاء حوائج الإخوان، وهم الأحباب حسب تفسيره، فهو استدلال غريب. إذ لا دلالة له من قريب أو بعيد على أنّ الشريعة أناطت بعض المناصب الدينية بمن يحبه الناس.

ثانياً: سلمنا بصحة الكبرى، لكنّ غاية ما تدلّ عليه هو منع الولد غير الشرعي الذي لا يحبه الناس ولا يرتضونه من تولي إمامة الجماعة، فلو أنّ ولداً غير شرعي قد أحبّه الناس، لجهلهم بنسبه، أو لتغيّر النظرة الاجتماعية إزاء ابن الزنا، فلا مانع من الصلاة خلفه، فيسقط التبرير المذكور.

وقصارى القول: إنّ هذه التبريرات هي من سنخ تبريرات ما بعد الوقوع والتي تفترض سلفاً تماميّة الأدلة على تلك الفتاوى المشهورة بشأن ابن الزنا، وتحاول تفسيرها وتوجيهها، مع أنّ تمامية تلك الفتاوى أوّل الكلام. وإنّ لجوء الفقهاء إلى هذه التبريرات قد أوحى بمتانة تلك الأدلة وأنّها فوق النقاش، والحال أنّ ذلك إيحاء في غير محله، وينبغي علينا قبل اللجوء إلى منطق إيجاد التبريرات، فحصُ تلك الأدلة لنرى مدة صحتها وتماسكها.

---

(1) **الكافي**، ج5، ص507.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص16.

(3) راجع **وسائل الشيعة**، ج8، ص350، الباب 27، من أبواب صلاة الجماعة.

(4) قال السيد الحكيم: «لكن منصرف ذلك: كون الرضا والكراهة لجهات شرعية موجبة للتجريح في نفسها، فتدخل فيها المرجحات الآتية، فلا يحسن جعلها في قبالها. فتأمل. والأمر سهل»، **مستمسك العروة الوثقى**، ج7، ص345.

وربطاً بموضوع التشدد الذي أظهرته الشريعة تجاه الزاني، لجهة الحد الذي يقام عليه، فإنّ من الضروري أنّ نشير إلى أنّ الشريعة وإن جعلت عقوبة الزنا صارمة، بيد أنّ هدفها من ذلك هو إيجاد حالة من الردع، وليس الانتقام والتشفي، ومن هنا فإنّها تشددت في وسائل إثبات الزنا إلى الحدّ الذي يقلّل إلى حدٍّ كبير جداً من حالات إقامة الحد[1].

ثانياً: الطريقة المعتمدة في عرض المسائل

في الدراسة التفصيلية للمسائل الفقهيّة المتصلة بالولد غير الشرعي، يمكن اعتماد إحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: وهي الطريقة التي تعتمد التصنيف التقليدي لهذه المسائل وفقاً للأبواب الفقهية، التي تبدأ بباب الطهارة وتنتهي بباب الديات.

الطريقة الثانية: وهي طريقة تصنيف المسائل والفتاوى الفقهية المتصلة بالولد غير الشرعي من زاوية حقوقية، حيث نلاحظ مدى انسجام كل واحدة من هذه الفتاوى مع منظومة حقوق الإنسان المستقاة من الإسلام. ولو أردنا اعتماد هذه الطريقة فسيتم توزيع تلك المسائل الفقهية بنحو مختلف، كأن نعتمد ـ مثلاً ـ التصنيف التالي:

أولاً: حقه في الحياة، وضمنه يتم تناول المسائل التالية: حرمة الإجهاض في حال

(1) يقول الشيخ محمد جواد مغنيّة (1400هـ): «من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وكلمات الفقهاء يجد أن الإسلام لم يدع مجالاً لأحد أن يتهم غيره بالزنا، وقد جعل طريق إثباته، والحكم به متعسراً ومتعذراً، حيث اكتفى بشاهدي عدل لثبوت جريمة القتل، أما الزنا فلا يثبت شرعاً إلا بأربعة عدول يشهدون أنهم رأوا المرود في المكحلة، ولا يكفي في شهادتهم أن يقولوا فلان زنى بفلانة، أو أنهم رأوهما عاريين متعانقين في فراش واحد تحت لحاف واحد، وإذا شهد بالزنا ثلاثة شهود، ولم يشهد الرابع وجب أن يجلد كل واحد من الشهود ثمانين جلدة، وكذا من اتهم رجلاً أو امرأة بالزنا جلد ثمانين. والغرض من ذلك كله الستر على الناس، وعدم الهتك، والمحافظة على العائلة والأسرة خوفاً من ضياع النسل، وتشريد الأطفال. والزنا هو صدور الفعل بمعناه الحقيقي من البالغ العاقل العالم بالتحريم المختار في الفعل، فلا يتحقق ممن هو دون البلوغ، ولا من المجنون والجاهل، ولا من المكره والسكران، بل يكون فعلهم ـ والحالة هذه ـ شبهة... ومن هنا يتبين أنّ الشريعة الإسلاميّة قد ضيّقت الأمر في مسألة الزنا أي تضييق، ضيقت معناه، إذ جعلت الفعل عن علم وتصميم على نحو لا يمكن الحمل على الغلط والاشتباه بحال من الأحوال، وضيقت طريق إثباته: إذ حصرته بأربعة عدول يرون بالعين ولا يمكن رؤيته بحسب العادة، وعلى افتراض أن شاهداً واحداً رأى ذلك، فلا يمكن أن يراه ثلاثة، ولو رآه ثلاثة لا يمكن أن يراه أربعة، كل ذلك يدل دلالة صريحة على أنّ الإسلام سدّ هذا الباب سداً محكماً في وجه من يحاول الكلام في هذا الموضوع الشائك، لأن اللّه سبحانه لا يحبّ أن تشيع الفاحشة في خلقه»، **الفقه على المذاهب الخمسة**، 2، ص368.

تكون الولد بطريقة غير شرعيّة، وكذلك قد تدرس هنا قضية القصاص ومساواته لغيره في هذا المبدأ، وحقه في الغذاء والإنفاق والرعاية.

ثانياً: حق الحرية، وضمنه يتم تناول مسألة إعتاق الولد غير الشرعي في كفارة أو نحوها.

ثالثاً: حق الكرامة، ويمكن أن ندرج تحت هذا الحق دراسة مسألة قذف الولد غير الشرعي وتعييره بنسبه، وكذلك مسألة طهارته، لأنّ الحكم بنجاسته قد يعدّ مصادماً لكرامته كإنسان.

رابعاً: الحقوق الدينية، وضمن هذا العنوان يمكن أن تُبحث مسائل عدة، من أهمها: أهليته لصلاة الجماعة، أو الائتمام به في صلاة الميت، الاكتفاء بأذانه، (شرطية طهارة المولد في المؤذن).

خامساً: الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، وتحت هذا العنوان تدرس الفتاوى التالية: أهليته لتولي منصبي القضاء والولاية، قبول شهادته.

سادساً: حق المساواة وعدم التمييز في القانون، وهنا تدرس فتاوى: المساواة مع غيره في الميراث، وفي الدية، وبالإمكان درس مسألة القصاص هنا أيضاً، إعطاؤه من الحقوق الشرعية، الزكاة والخمس.

والطريقة الثانية في التصنيف مع أنّها طريقة معاصرة، لكن قد يرى البعض بأنّها لا تخلو من مصادرات وتأطير للفتاوى في إطارات موجّهة، وأنّ فيها استباقاً للنتائج. كما أنّها تحتم علينا أن ندرس في الدرجة الأولى تلك الحقوق ونؤصلها بشكل علمي دقيق، لتشكل أداة قياس وفحص لتلك الفتاوى. ولذلك فقد ارتأينا اعتماد الطريقة الأولى في التصنيف.

في طهارة الولد غير الشرعي

المشهور بين الفقهاء هو الحكم بطهارة ابن الزنا المتولد من مسلميْن. أجل، أفتوا بكراهة سؤره، والكراهة تناسب الطهارة، ونسب القول بالنجاسة إلى بعضهم، ومن هنا فإننا نبحث هذه المسألة من خلال النقاط التالية:

1. أقوال الفقهاء

وقبل أن نعرض آراء الفقهاء، ننبّه إلى مسألة تتصل بمنهجنا في عرض المسائل الفقهية، وهي أنّ من عادتنا في مستهل المسائل الفقهية التي نعالجها أن نستهل البحث باستعراض أقوال الفقهاء المطروحة فيها، وهذا لا ينطلق من موقع إيماننا بأنّ أقوالهم تمثل حجة علينا، أو أنّها تمثل مرجعاً في فهم النص، بزعم كونهم أعرف بمذاق الشارع، كما ينقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فهذا لا دليل عليه، والشهرة الفتوائية ليست حجة في نفسها، وكذلك الإجماع، ولا نريد من ذلك أيضاً أن تشكّل آراؤهم إطاراً موجهاً لتفكيرنا الفقهي، فهذا أحد أسباب الجمود الذي أصاب الفقه وأعاق التجديد. وإنما نعرض آراءهم بهدف التعرّف على تاريخ المسألة الفقهي وكيفية تلقي الفقهاء لها أو تعاملهم مع النصوص الواردة فيها ونوعيّة الأدلة المستخدمة في الاستدلال، وتأثر بعضهم بالبعض الآخر، هذا التأثر الذي يتجاوز أحياناً حدود المذاهب، دون أن يعني ذلك أن ننقص من قدرهم وأهمية ما تتضمنه كلماتهم من نكات فقهية واستنباطات مفيدة.

ولهذا إذا قدمنا أو نقدم كلمات الفقهاء في مقام الإثبات فذلك لا يعني تقديمها في مقام الثبوت، بل المقدم والمرجع هو الحجة والدليل.

وبالعودة إلى أقوال الفقهاء، قال السيد العاملي في مفتاح الكرامة: «وذهب الصدوق، والسيد، وابن إدريس، إلى نجاسة ولد الزنا. ونسب ذلك إلى ظاهر الكليني، لأنه روى ما يدل على ذلك من غير توجيه. وعزاه في المختلف: إلى جماعة. وفي «السرائر» أن ولد الزنا ثبت كفره بالأدلة بلا خلاف». وفي المعتبر «ما يظهر منه وجود (ما هو صريح بوجود، خ ل) الناقل للإجماع لأنه قال: وإن ادعى الإجماع كما ادعاه بعض الأصحاب فإنا لا نعلم ما

ادعاه. وفي «الذخيرة» إن عبارة الصدوق ليس فيها دلالة على التنجيس». قلت: عبارة الصدوق هذه: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك». وخالفهم على ذلك باقي علمائنا كما في المختلف». وفي الخلاف: «الإجماع على طهارته». وفي الكفاية: «الأشهر طهارته». والأستاذ قال: «لا يخفى على من تتبع السير كثرة أولاد الزنا في بدء الإسلام ولم يعهد تجنب سؤرهم مضافاً إلى ما ورد من أنّ بعض أولاد الزنا صار مقبولاً عند الأئمة عليهم السلام وبعضهم وفق للشهادة»[1].

وقال صاحب الجواهر: «وليس من الكافر ولد الزنا قطعاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لعله إجماعي، لندرة المخالف ومعروفية نسبه كما ستعرف، بل هو لازم ما في الخلاف من الإجماع على تغسيله والصلاة عليه، خصوصاً بعد ملاحظة ذيل كلامه، بل حكي عنه دعوى الإجماع على الطهارة، وهو الحجة بعد اعتضاده بالسيرة القاطعة سيما في زماننا هذا، فإنّ أكثر أولاد جواري من يقربنا من الرساتيق من الزنا، مع عدم تجنب العلماء عنهم فضلاً عن العوام، وإجراء جميع أحكام المسلمين والمؤمنين عليهم بعد بلوغهم ووصفهم ذلك، بل لا يخفى على من تتبع السيرة والتواريخ كثرة أولاد الزنا في بدء الإسلام، ولم يعهد تجنب سؤرهم أو غيره من النبي (ص) والأئمة عليهم السلام وأصحابهم، بل المعهود خلافه، بل قيل: قد ورد أنه قد صار بعض أولاد الزنا مقبولاً عند الأئمة عليهم السلام، ومنهم من وفق للشهادة، واعتضاده قبل البلوغ بأصالة الطهارة وعموماتها فيه وفي الملاقي أيضاً، وبهما مع عموم أدلة الإسلام والإيمان والمسلمين والمؤمنين بعد البلوغ»[2].

اتضح من الكلمات المتقدمة أنّ المشهور على القول بطهارة الولد غير الشرعي، بل ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، وإنما نسب القول بالنجاسة إلى السيد المرتضى، والشيخ الصدوق وابن إدريس، وكلام الصدوق ليس صريحاً في المدعى، ولكنْ لا يبعد ظهوره في ذلك خلافاً لما ذكره السبزواري، وثمة قرينة على إرادته النجاسة المادية، فقد قال: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وكلّ من خالف الإسلام»[3]. قال الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (1011هـ): «وعدم جواز الوضوء به أعمّ من الحكم بنجاسته إلّا أنّ ذكره مع المشرك ونحوه قرينة على إرادة النجاسة ولا نعرف بذلك [قائلاً] سواهم»[4].

---

(1) **مفتاح الكرامة**، ج2، ص39.

(2) **جواهر الكلام**، ج6، ص68.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص9، **الهداية**، ص68.

(4) **معالم الدين وملاذ المجتهدين** (قسم الفقه)، ج1، ص357.

2. أدلة النجاسة

لا يخفى أنّ طهارة ولد الزنا، هي مقتضى القاعدة والأصل، فقد ثبت في محلّه أنّ كل مشكوك في نجاسته محكومٌ بالطهارة حتى تثبت النجاسة، وهذا الأصل موضع تسالم، ويدل عليه جملة من الروايات، ومن أهمها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله الصادق ﵇ قال: «**كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك**»[1]. ومن هنا كان المطالب بالدليل هو القائل بالنجاسة.

والظاهر أنّ القول بنجاسة ولد الزنا، مبني إما على كفره، أو أنه حكم تعبدي مستفاد من الروايات، وإليك توضيح الأدلة:

الأول: أنّ الولد غير الشرعي كافر، وكل كافر نجس.

ولكنّ هذا الوجه مناقشٌ صغرى وكبرى، أمّا صغراه فلما عرفت من أن الصحيح هو إسلامه، وأما الكبرى، فلأنه لا دليل ناهضٌ على نجاسة كل كافر، بل ولا على نجاسة مطلق الكافر.

الثاني: الأخبار الواردة في المقام، وهي على عدة طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في النهي عن الاغتسال بغسالة ماء الحمام، معللاً ذلك بأنّه يجتمع فيها غسالة ولد الزنا، وذلك من قبيل:

الخبر الأول: خبر ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ﵇ قَالَ: قَالَ: «**لَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبِئْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَّامِ، فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزِّنَا وهُوَ لَا يَطْهُرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ...**»[2].

واعترض عليه السيد الخوئي بأنّ «الرواية ناظرة إلى بيان الخباثة المعنوية المتكونة في ولد الزّنا وأن آثارها لا تزول عنه إلى سبعة آباء، ولا نظر لها إلى الطهارة المبحوث عنها في المقام، ويدلُّ على ذلك أنّ المتولد من ولد الزّنا ممن لا كلام عندهم، أي عند السيد (يقصد المرتضى) وقرينيه (الصدوق وابن إدريس) في طهارته، فضلاً عن طهارته إلى سبعة آباء»[3].

وربما يلاحظ عليه: أنّ حمله على النجاسة المعنويّة خلاف الظاهر، لكونه قد جاء تعليلاً لعدم الاغتسال في غسالة الحمام التي يغتسل فيها ابن الزنا[4]، وهذا شاهد على إرادة النجاسة المادية، فما ذكره هو أقرب إلى التأويل وليس الاستظهار.

(1) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص285.

(2) **الكافي**، ج3، ص14.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى**، الطهارة، ج3، ص66.

(4) ولعل الذي أوجب عدم التفات السيد لذلك أنّه لم ينقل الخبر من المصدر وإنما اكتفى بالفقرة =

ولا يُنقض عليه بأنّ هذا التعليل لا ينافي النجاسة المعنوية، فهو نظير ما جاء في نجاسة المشرك، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ وقد حملت النجاسة فيه عند البعض على النجاسة المعنوية، ولم يمنع من ذلك أنّ الآية قد فرّعت أو رتبت على النجاسة المنعَ من دخوله إلى المسجد الحرام، ﴿فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾[1]، وذلك، لأنّ هذا قياس مع الفارق، فإنّ المنع من دخوله إلى المسجد الحرام مع كون نجاسته معنوية إنما هو لأجل أنّ دخوله إليه هو نوع هتك للمسجد، على أن المنع من دخوله فيه حصار للشرك، ناهيك عن أن من المحتمل جداً أنّ المنع من دخوله إليه هو دخوله للعبادة وإقامة شعائر الشرك، وهذه المعاني لا توجد في مقامنا. فتأمل.

فالأولى الاعتراض عليه بما تقدّم، من أنّ هذا الخبر لا يمكن التعويل عليه، لكونه ساقطاً سنداً ودلالة، أما سنداً فواضح[2]، وأمّا دلالة، فلأنّ ما تضمنه من عدم طهارته ـ الذي عرفت بُعدَ حمله على النجاسة المعنوية ـ إلى سبع آباء، مقطوع البطلان، أو «غير معقول»، على حدّ تعبير المحقق الأردبيلي[3]، ولم يفت به أحد. ولا يظن أنّ الذين قالوا بنجاسته وكفره التزموا بذلك.

الخبر الثاني: الكليني بإسناده عن أَحْمَد بن مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ

= المنقولة منه في بعض المصادر، بدليل أنّ ما جاء في كلامه: «ما ورد في رواية عبد الله بن أبي يعفور من أن ولد الزّنا لا يطهر إلى سبعة آباء»، **موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى**، الطهارة، ج3، ص66. ومما يشهد لما ذكرناه أنه سيأتي في كلامه في رد أخبار هذه الطائفة قوله: «وذكره مقارناً للنصارى واليهود لا يقتضي نجاسته»، مع أنّ هذه الطائفة لم يذكر فيها مقارنته لليهود والنصارى.

(1) سورة التوبة، الآية 28.

(2) قال الكليني: «بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ ابْنِ جُمْهُورٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ»، **الكافي**، ج3، ص14، وهذا السند فيه إرسال، وابن جمهور ضعيف جداً، قال النجاشي: «محمد بن جمهور أبو عبد الله العمي ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من عظمها، روى عن الرضا عليه السلام»، **رجال النجاشي**، ص337، هذا لو أريد بابن جمهور محمد، كما لا يبعد وذلك بحكم الطبقة، وأما لو أريد به ابنه الحسن، فهو أيضاً لا يخلو من إشكال، قال النجاشي: «الحسن بن محمد بن جمهور العمي أبو محمد بصري ثقة في نفسه، ينسب إلى بني العم من تميم، يروي عن الضعفاء ويعتمد على المراسيل. ذكره أصحابنا بذلك وقالوا: كان أوثق من أبيه وأصلح» **رجال النجاشي**، ص63، ومحمد بن القاسم مردد بين الثقة والضعيف، وقد صرح الفقهاء بضعف الرواية. **مجمع الفائدة والبرهان**، ج1، ص290، **ذخيرة المعاد**، طبعة قديمة، ج1، ق1، ص144، و**مرآة العقول**، ج13، ص46.

(3) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج1، ص290.

بَنِي هَاشِمٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمْ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: سَلِّمْ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام، فَإِنَّه فِي الصَّدْرِ، قَالَ: فَسَلَّمْتُ عَلَيْه، وجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْه، فَقُلْتُ لَه: قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَلْقَاكَ مُنْذُ حِينٍ لأَسْأَلَكَ عَنْ أَشْيَاءَ، فَقَالَ: سَلْ مَا بَدَا لَكَ، قُلْتُ: مَا تَقُولُ فِي الْحَمَّامِ؟ قَالَ: لَا تَدْخُلِ الْحَمَّامَ إِلَّا بِمِئْزَرٍ وغُضَّ بَصَرَكَ ولَا تَغْتَسِلْ مِنْ غُسَالَةِ مَاءِ الْحَمَّامِ، فَإِنَّه يُغْتَسَلُ فِيه مِنَ الزِّنَا ويَغْتَسِلُ فِيه وَلَدُ الزِّنَا والنَّاصِبُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وهُوَ شَرُّهُمْ»[1].

الخبر الثالث: روى الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن عدة من أصحابنا، عن محمد بن عبد الحميد، عن حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته أو سأله غيري عن الحمام؟ قال: «ادخله بمئزر، وغضّ بصرَك، ولا تغتسلْ من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم»[2].

ويلاحظ عليهما:

أولاً: ضعف السند، أمّا الثاني فبالإرسال، وأمّا الثالث فلعدم وثاقة حمزة بن أحمد.

وقد يضاف إشكال سندي آخر على الخبر الثالث، وهو احتمال الإرسال فيه، فإنّ حمزة بن أحمد ـ لو كان ثقة ـ غير جازم أنّه سأل الإمام عليه السلام فهو يقول: «أو سأله غيري»، ولا ندري من هو هذا الغير، ووجوده في وقت السؤال غير واضح، فلعله روى عن الغير.

ولكن يمكن المناقشة في ذلك، بأنّ هذا الاحتمال منفي بقوله «عن أبي الحسن عليه السلام»، ثم قوله بعده «سألته أو سأله غيري»، فالتردد فيمن سأل لا في سماعه من الإمام عليه السلام، نعم لو قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام أو سأله غيري»، فيكون احتمال الإرسال وارداً.

ثانياً: إنّ الخبرين لا يدلّان على النجاسة، لقرينتين:

1. إنّ سياقهما هو سياق الآداب والمستحبات الشرعيّة، كغض البصر ولبس الإزار. وهو شاهدٌ على كون النهي تنزيهياً.
2. إنّ في تعليل النهي عن الاغتسال قرينةً على الكراهة، وهي قوله: «فإنّه يُغتسلُ فيه من الزنا»، في أحد الخبرين، أو قوله: «فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب»، في الخبر الآخر، فإنّ الزاني ليس نجساً في نفسه، وغسالة ماء الجنب طاهرة في نفسها. ولو شكك في دلالة القرينة الأولى، بحجة ما يقال من أنّ التفكيك في السياق ليس عزيزاً في الأخبار، فلا مجال للتشكيك في دلالة القرينة الثانية على الكراهة.

---

(1) **الكافي**، ج6، ص498.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص373.

إن قلت: إنّ غسالة الجنب والزاني تصاحبها غالباً نجاسة المني، فيكون النهي عن غسالتهما بهذا الاعتبار، فلا يصلح ذلك قرينة على الكراهة.

قلت: إنّ ظاهر ذكر العناوين (الزاني أو الجنب أو غير ذلك) في الأخبار أنّ تمام الخصوصيّة هي للعنوان وأن الحكم يدور مداره، وليس مدار عنوان آخر قد يصاحبه، على أنّ مصاحبة المني للجنب أو للزاني ليست غالبية، فكثيرون يجنبون دون إنزال، وكثيرون يطهرون الموضع قبل الاغتسال، فحمله على إرادة ما ذكر بعيد. على أنّ ما قيل من أنّ النظر إلى نجاسة المني إنما يكون له وجه في الخبر الذي يذكر الجنب، ولكنه لا يصح في الخبر الآخر الذي يذكر عنوان الزنا، حيث قال: «يغتسل فيه من الزنا»، فإنّ المني يكون من الزاني ومن غيره، فذكر الزاني بعنوانه هو لخصوصية فيه، وحيث لا يمكننا الحكم بنجاسة ماء غسالة الزاني (إلا بناءً على القول بنجاسة عرق الجنب من حرام)، فيكون قرينة على الكراهة.

ثالثاً: إنّ الخبر الأخير الذي ذكر أنه يغتسل فيه الجنب، اشتمل على إضافة، وهي قوله: «والناصب وهو شرهم»، ما يعني أنّ الجنب شرٌّ، وهو أمر غير مبرر**!**؟ بل إنّ هذه الملاحظة قد تأتي في الخبر الثاني، وهو الذي ذكر فيه أنّه يغتسل فيه ولد الزنا، (وهذا مذكور في الخبر الثالث أيضاً) بناءً على ما تقدم من أنّه لم يكتسب شيئاً يوجب نعته بالشر!

رابعاً: وأجاب السيد الخوئي على الاستدلال بتلك الأخبار قائلاً: «إنّ النهي في تلك الروايات مستند إلى القذارة العرفيّة المتوهمة ولا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا، وذِكره مقارناً للنصارى واليهود لا يقتضي نجاسته، إذ النهي بالإضافة إليهم أيضاً مستند إلى الاستقذار العرفي، كما أشير إليه في بعض الروايات، حيث قيل لأبي الحسن عليه السلام: «إنّ أهل المدينة يقولون: إنّ فيه «أي في ماء الحمام «شفاء من العين، فقال: **كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما وكل من خلق الله، ثم يكون فيه شفاء من العين؟!**»[1]. بمعنى أنه ماء متقذر فكيف يكون فيه شفاء من العين! ويدلّ على ما ذكرناه أيضاً: أنّ ولد الزنا قد قورن في بعض الروايات بالجنب والزاني، مع أنّهما ممن لا إشكال في طهارته كما هو ظاهر»[2].

وقد تسأل: هل إنّ ما ذكره السيد الخوئي هو جواب آخر غير الحمل على الكراهة؟

---

(1) في الخبر عن الإمام الرضا عليه السلام: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ: فَقُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَقُولُونَ: إِنَّ فِيه (الاغتسال من ماء الحمام) شِفَاءً مِنَ الْعَيْنِ فَقَالَ كَذَبُوا يَغْتَسِلُ فِيه الْجُنُبُ مِنَ الْحَرَام والزَّانِي والنَّاصِبُ الَّذِي هُوَ شَرُّهُمَا وكُلُّ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِ اللَّه ثُمَّ يَكُونُ فِيه شِفَاءٌ مِنَ الْعَيْنِ إِنَّمَا شِفَاءُ الْعَيْنِ قِرَاءَةُ الْحَمْدِ والْمُعَوِّذَتَيْنِ وآيَةِ الْكُرْسِيِّ والْبَخُورُ بِالْقُسْطِ والْمُرِّ واللُّبَانِ»، انظر: **الكافي**، ج6، ص 503.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، التنقيح في شرح العروة، الطهارة، ج3، ص66.

أقول: إنّ السيد الخوئي وإنْ لم يصرح بحمل الروايات على الكراهة، إلا أنّ التقذر العرفي المذكور في كلامه ـ والذي بنى عليه عدم دلالة الخبر على الحرمة ـ ليس بالضرورة أن يكون إشارة إلى جواب آخر غير الكراهة، فإنّ التقذر العرفي قد يكون ملاكاً للكراهة الشرعية، ولكنّه ـ أي التقذر العرفي ـ ليس موهوماً ولا متخيلاً كما يظهر من كلامه، وإنما هو مستند إلى حقيقة أنّ هؤلاء الأشخاص قد لا يبالون بالنظافة ما يتسبب بأذى العين.

الطائفة الثانية: ما ورد في النهي عن شرب سؤر ولد الزنا، وما يندرج في هذه الطائفة هو ما رواه الكليني بإسناده عَنِ الْوَشَّاءِ عَمَّنْ ذَكَرَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «**أَنَّه كَرِه سُؤْرَ وَلَدِ الزِّنَا وسُؤْرَ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ وكُلِّ مَا خَالَفَ الإِسْلَامَ، وكَانَ أَشَدَّ ذَلِكَ عِنْدَه سُؤْرُ النَّاصِبِ**»(1). بتقريب أنّ «المراد بالكراهة هنا هو التنجيس وتحريم الاستعمال لا المعنى المصطلح بين الأصوليّين والفقهاء؛ لعدم تأتّيه في سؤر المشرك للإجماع على نجاسته»(2).

وقرّب العلامة الحلي الاستدلال به قائلاً: «ووجهه أنّه لا يريد بلفظة (كره) المعنى الظَّاهر له، وهو النّهي عن الشّيء نهيَ تنزيه، لقوله: «واليهوديّ»(3)، فإنّ الكراهة فيه تدلّ على التّحريم، فلم يبق المراد إلَّا كراهيّة التّحريم، ولا يجوز أن يرادا معاً، وإلَّا لزم استعمال المشترك في كلا معنييه، أو استعمال اللَّفظ في معنى الحقيقة والمجاز، وذلك باطل».

ثم ردّه بالقول: «والجواب: المنع من الحديث، فإنّه مرسل. سلَّمنا، لكنّ قول الرّاوي: «كره»، ليس إشارة إلى النّهي، بل الكراهة الَّتي في مقابلة الإرادة، وقد يطلق على ما هو أعمّ من المحرّم والمكروه. سلَّمنا، لكنّ الكراهة قد تطلق على النّهي المطلق فليحمل عليه ولا يلزم ما ذكرتم»(4).

هذا ولكنّ الشيخ يوسف البحراني أصرّ على إرادة التنجيس والحرمة، قال: «... وحمل الكراهة على ما هو أعمّ من كراهة التنزيه والتنجيس وتحريم الاستعمال موجب لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وهو ممتنع عند جمع من الأصوليّين، وحمله على القدر المشترك ـ وهو [مطلق] المرجوحية ـ يوجب الإخلال بالبيان، مع أن السيّد العلَّامة السيّد محمداً في

(1) **الكافي**، ج3، ص11، ورواه الشيخ الطوسي نقلاً عن الشيخ الكليني، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج1، ص223،

(2) **الدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة**، ج3، ص127.

(3) أقول: لو ذكر المشرك لكان أقوى في مراده، لأنّ المشرك ادعي الإجماع والتسالم على نجاسته وحرمة تناول سؤره، بخلاف اليهودي أو النصراني، فثمة قول بطهارتهما، والآية المباركة إنما نصت على نجاسة المشرك، ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28].

(4) **منتهى المطلب**، ج1، ص160.

(المدارك)، وتلميذه الفاضل الأمين الأسترآبادي في (حواشي الفقيه) ذكرا أنّ الكراهة في إطلاقاتهم عليهم السلام حقيقة في التحريم»[1].

وخلاصة الكلام في تقريب الاستدلال، أنّ ثمة اتجاهين للاستدلال بهذه الطائفة:

الاتجاه الأول: دعوى أنّ الكراهة في كلامهم عليهم السلام هي حقيقة في التحريم.

ولكنّ هذا الاتجاه بنظرنا غير صحيح، لأنّ الكراهة في كلمات النبي (ص) والأئمة عليهم السلام إن لم يُرد بها الكراهة المعنى المصطلح كما يشهد استعمالها بهذا المعنى في معظم الموارد التي تمّ إحصاؤها، فلا أقل من أنها مستعملة في المعنى الأعم، فيحتاج الحمل على التحريم إلى قرينة خاصة[2].

الاتجاه الثاني: دعوى أنّ الكراهة تحتمل الحرمة وتحتمل الكراهة المصطلحة، ولكن مع ذلك فيمكن حملها على التحريم، بقرينة ذكر سؤر المشرك.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال، فلا يصلح للاستدلال.

ثانياً: إنّ دعوى أنّ ذكر المشرك في الرواية، هو قرينة تعيّن إرادة التحريم، لا نوافق عليها، لأنّ ذلك أوّل الكلام، إذ ثمّة وجه للقول بعدم نجاسة المشرك الذاتية وعدم حرمة تناول سؤره. وعلى فرض القول بنجاسته، فثمة مجال للقول باستخدام «كره» في الرواية في معنييها وهما التحريم بالنسبة للمشرك والكراهة بالنسبة لولد الزنا، دون أن يلزم محذور استعمال اللفظ في معنيه في استعمال واحد، وذلك لأنّ المفروض أنّه قد تكرر ذكر السؤر في الخبر، وهذا يجعلنا أمام جملتين، إحداهما «كره سؤر ولد الزنا» والثانية: «كره سؤر اليهودي والنصراني والمشرك». وعلينا أن لا نغفل أنّ قائل «كره» هو الراوي وليس الإمام عليه السلام، ولعله عليه السلام أبدى الكراهة في مجلسين وقد جمع بينهما الراوي في النقل، فتأمل، فليس ثمة محذور في كون «كره» في الأولى للكراهة وفي الثانية للحرمة.

ثالثاً: إنّ من المرجح أنّه ليس ثمّة إجمال في مراد الإمام عليه السلام، فهو استعمل «كره» في المقام في مطلق المرجوحيّة، وهو احتمال وارد بقوة ولا مانع منه، بل له نظائر في الأوامر والنواهي كما لا يخفى، من قبيل: «اغتسل للجماعة والجنابة».

ودعوى البحراني أنّ ذلك يوجب الإخلال بالبيان غير سديدة، لأنّ بيان مطلق

---

(1) **الدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة**، ج3، ص127.

(2) انظر: الملحق رقم (3) في آخر الكتاب.

المرجوحية هو نوع بيان للحكم، وقد تقتضيه بعض الظروف والمناسبات، دون أن يحصل إخلال ببيان نوع الحكم ولو في مقام آخر.

ومما يؤيد ما نقول أنّ سياق الروايات الواردة في المقام في الطائفة الأولى والثانية، هو من السياقات الإرشاديّة، حيث إن الإمام عليه السلام يرمي إلى إبعاد المؤمنين عن الأمور المرجوحة في الشريعة، أكانت مرجوحيتها على نحو التحريم أو الكراهة، وهذا السياق ربما استدعى ذكر المكروه إلى جانب المحرم، ولا سيما إذا كان المكروه مؤثراً في الاجتناب، لكونه مستقذراً عرفاً ويبعث على التقزز، وجاء ذكره منضماً إلى مفردات أخرى.

وهذه اللفتة تعدّ أمراً مهماً في قراءة النصوص واستنطاقها، وخلاصتها أنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام كما أنّه مبيّن للشرع الشريف، وهذا البعد في شخصيته يستدعي خطاباً قانونياً دقيقاً وملائماً لبيان المقررات القانونيّة، بحيث يتميّز فيه الوجوب عن الاستحباب والتحريم عن الكراهة، فإنّه أيضاً موجِّه ومرشدٌ وداعية إلى الله تعالى، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[1]، وهذا البعد في شخصيته عليه السلام يستدعي حضوراً للّغة الخطابية واستخدام أساليب بيانية مؤثرة في الوجدان الشعبي، وعلى الفقيه أن يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وأن لا يجمد على المعاني الحرفية للكلمات، كجمود بعضهم على ما جاء في زيارة الناحية: «ولأبكينّ عليك بدل الدموع دماً»[2]، ليستفيد منها جواز جرح العين أو تشويهها!

رابعاً: وأضاف بعض الفقهاء تسجيل اعتراض رابع، وهو أنه لو سلّم بدلالة الخبر على تحريم سؤر ولد الزنا، إلا «أنّ تحريم سؤره لا يدلّ على نجاسته»[3].

ولكنّ قد يعترض عليه: بأنّ إسناد الكراهة إلى السؤر أو النهي عنه ـ إذا صرفنا النظر عن الإشكال السابق ـ ظاهرٌ في النجاسة، أو قل إنه إرشاد إلى النجاسة، ومن البعيد إرادة الحرمة التكليفية الذاتية لسؤر ولد الزنا مع طهارته، ولا سيما بقرينة عطفه على سؤر اليهودي والنصراني والمشرك، فإنه لو كان منهياً عنه نهياً تحريمياً فليس هناك من تفسير وجيه لاجتناب سؤرهم سوى نجاستهم.

إلا أن يقال: إنّ تحريم سؤر هؤلاء جميعاً يقصد به الإرشاد إلى الابتعاد عن مخالطتهم

(1) سورة الأحزاب، الآيتان 45 ـ 46.

(2) وقد حمل بعض العلماء هذه الفقرة على ظاهرها المقتضي لجواز فعل ما يؤدي إلى جرح العين وتشويهها، مع أنّ العين هي من أشرف الحواس، ما قد يستفاد منه جواز جرح الرأس بالأولوية، راجع ما ذكرناه في كتاب فقه الشعائر والطقوس.

(3) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، الشيخ محمد تقي الآملي، ج1، ص405.

ومساورتهم حتى لا يتأثر الإنسان بأفكارهم، أو وصولاً إلى محاصرتهم، أو بسبب نجاسته العرضية، والتي تنشأ مما قد يحمله هؤلاء من بقايا الطعام المحرم بين أسنانهم، وليس لنجاستهم الذاتية.

الطائفة الثالثة: ما ورد في النهي عن لبن المرأة التي أنجبت من الزنا، من قبيل صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: **لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ والنَّصْرَانِيَّةِ والْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا، وكَانَ لَا يَرَى بَأْساً بِلَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا إِذَا جَعَلَ مَوْلَى الْجَارِيَةِ الَّذِي فَجَرَ بِالْجَارِيَةِ فِي حِلٍّ**»[1].

وثمّة روايات أخرى بهذا المضمون وقد تقدّم ذكرها في بداية هذه البحوث، ولا داعي لإعادة استعراضها، وذلك لوضوح عدم دلالتها على المدعى وهو نجاسة ابن الزنا، فإنّ كون لبن اليهوديّة خيراً من لبن ولد الزنا، لا يعني النجاسة بوجه، وإنما يحتمل أنّ مرجع ذلك إلى الأثر المعنوي السلبي الذي قد يتركه لبنها على روحيّة الولد.

ونحوها في عدم الدلالة على المدعى: موثقة زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: **لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزِّنَا ولَا فِي بَشَرِه ولَا فِي شَعْرِه ولَا فِي لَحْمِه ولَا فِي دَمِه ولَا فِي شَيْءٍ مِنْه، عَجَزَتْ عَنْه السَّفِينَةُ وقَدْ حُمِلَ فِيهَا الْكَلْبُ والْخِنْزِيرُ!**»[2].

فما ورد على الخبر السابق يرد على هذا، بالإضافة إلى الإشكال القوي الوارد على مضمون هذا الخبر، لجهة ما تضمنه من عدم حمل ولد الزنا في السفينة! وسوف نذكر هذا الإشكال في بحث الشهادة.

وخلاصة القول: إنّه لم يتم دليلٌ على نجاسة ولد الزنا، والصحيح هو القول بطهارته، كما عليه مشهور الفقهاء.

3. نجاسة ابن الزنا غير المسلم

وثمة فرع تطرق إليه بعض الفقهاء في المقام، وهو أنه ما حكم الولد المتولد من الكافرين سفاحاً لجهة الطهارة والنجاسة؟ هل يحكم بنجاسته بناءً على القول بنجاسة الكافر، أم يحكم بطهارته؟

قد يقال: إنّه بناءً على نجاسة الكافر وتبعية الولد لأبويه في النجاسة والطهارة، فيحكم

---

(1) **الكافي**، ج6، ص43، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص479، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص109.

(2) **الكافي**، ج6، ص355، و**المحاسن** للبرقي، ج1، ص108. و**عقاب الأعمال**، ص264.

بنجاسته، لأنّه حتى لو تمّ نفيه عن أبيه الزاني، تمسكاً بقوله (ص) «**وللعاهر الحجر**»، فإنه يلحق بأمه، وهي حسب الفرض كافرة.

وفي المقابل، فإنّ بعض الفقهاء، ذهب إلى أنّ ولد الكافر من سفاحٍ لا يحكم بنجاسته، لأنّ ما دلّ على نجاسة الولد ليس سوى دليل التبعية لأبويه، وهو السيرة كما تقدم، وهذا الدليل هو من سنخ الأدلة اللبية، فيقتصر فيه على المتيقن، وهو المتولد من الزواج الصحيح، وكذلك الحال فيما لو كان مستند التبعية هو الإجماع. قال صاحب الجواهر رضوان الله عليه بعد استدلاله على إلحاق ولد الكافر بأبيه في النجاسة بالإجماع على التبعية[1]: «نعم قد يمنع الإجماع المزبور في المتولد منهما بغير النكاح الصحيح في حقه، اقتصاراً على المتيقن منه في قطع الأصول والعمومات، إنْ كان لا يخلو من إشكال»[2].

ويلاحظ عليه:

أولاً: النتيجة المترتبة على ذلك هي أن الابن الشرعي للكافرَيْن نجس، وأمّا الابن غير الشرعي فهو محكوم بالطهارة، وهذه نتيجة لا تخلو من غرابة، حيث سيغدو الولد الشرعي أسوأ حالاً من ابن الزنا، فتكون طهارة المولد قد زادته سوءاً بدل أن تكون عنصراً إيجابياً، وهذه من نتائج التعامل الهندسي مع الأدلة والنصوص.

ثانياً: إنّ السيرة المشار إليها كما جرت على الحكم بالتبعية للأبوين في الولد الشرعي، فإنها جرت على الحكم بها في الولد غير الشرعي، ولا سيما مع كثرة الولادة غير الشرعية، في صدر الإسلام، كما نبّه عليه السيد بحر العلوم[3]. كما أنّ معقد الإجماع المدعى على التبعية أو على النجاسة هو ولد الكافر، أعم من كونه شرعياً أو غير شرعي، وعليه فإذا قطع الإجماعُ المجالَ أمام التمسك بعمومات الطهارة وأصلها في الولد الشرعي للكافر، فإنه سيقطع المجال أمام التمسك بها للولد غير الشرعي له ويحكم بنجاسته.

هذا كله بصرف النظر عن رأينا في أصل المسألة وهي طهارة الكافر أو نجاسته، حيث إن الصحيح بنظرنا أن الكافر نفسه محكوم بالطهارة وكذا ابنه غير البالغ. ودعوى الإجماع على النجاسة مردود كغيره من الوجوه التي ذكرت للقول بنجاسته.

---

(1) **جواهر الكلام**، ج6، ص44.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص46.

(3) نقله عنه في **مفتاح الكرامة**، ج2، ص40، وسيأتي في الباب الثاني نقل كلامه.

في أحكام الصلاة وتوابعها

في باب الصلاة وتوابعها يبرز أمامنا عدة فروع فقهيّة يبدو معها الولد الشرعي في وضعية دونية مختلفة عن الولد الشرعي، وفيما يلي نطرح هذه الفروع لنرى تمامية الدليل عليها:

الفرع الأول: الصلاة عليه صلاة الميت

قال الشيخ الطوسي: «ولد الزنا يغسل ويصلى عليه، وبه قال جميع الفقهاء. وقال قتادة: لا يُغسل ولا يصلى عليه. دليلنا: إجماع الفرقة وعموم الأخبار التي وردت بالأمر بالصلاة على الأموات. وأيضاً قوله عليه السلام: «**صلّوا على من قال: لا إله إلا الله**»»[1].

وما ذكره الشيخ صحيح، بناءً على ما هو الصحيح من إسلام ابن الزنا، وعدم وجود دليل يخرجه من تحت العمومات الآمرة بالصلاة على كل مسلم، والتي أوضحنا القول فيها في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، وإنكار إسلامه قد عرفت أنه مرفوض.

وأضفْ إليه أنّ وجود أبناء الزنا في المجتمع الإسلامي لم ينقطع، وعليه فلو كانوا ممن لا تجيز الشريعة الصلاة عليهم، لاجتنب المؤمنون الصلاة عليهم، ولو حصل ذلك لاشتهر وبان ونُصّ عليه، مع أننا لا نجد ولو خبراً واحداً ضعيفاً يدل على ذلك، ما يعني أنّه كان يتعامل معه معاملة سائر المسلمين، وأنه داخل في العمومات الآمرة بتغسيل وتجهيز وتكفين الميت المسلم والصلاة عليه.

الفرع الثاني: شرط طهارة المولد في المؤذن

يظهر من بعض المذاهب الإسلامية أنّه لا ينبغي اتخاذ ابن الزنا، للأذان، ولم أجدْ رأياً صريحاً بشرطيّة طهارة المولد في المؤذن، وإنْ كانت بعض الأدلة ـ لو تمت ـ ظاهرة في الشرطية، وتوضيح هذا الأمر من خلال النقاط التالية:

1. أقوال الفقهاء

بحسب التتبع لم أجد نصّاً على الأمر لدى فقهاء الشيعة، أمّا عند السنة، فالمنقول عن

---

(1) **الخلاف**، ج1، ص714.

«الحنفيّة والمالكيّة أنّه يجوز اتخاذ ولد الزنا مؤذناً لحصول المقصود به، لكنّ غيره أولى»[1].

وفي المبسوط للسرخسي: «قال: ويجوز أذان العبد والأعمى وولد الزنا والأعرابي، لأن المقصود وهو الإعلام حاصل، وغيرهم أولى... وأما ولد الزنا والأعرابي فالغالب عليهم الجهل، وقد بيّنا أنّ الأذان ذِكْرٌ معظّم، فيختار له من يكون محترماً في الناس متبركاً به، ولهذا قال: أحبّ إليّ أن يكون المؤذن عالماً بالسنة، وفيه حديث: أنّ النبي (ص) قال: **يؤمكم قراؤكم ويؤذن لكم خياركم**»[2].

2. أدلة الشرطية

وكيف كان، فقد يستدل على الشرطيّة المذكورة ببعض الوجوه:

الوجه الأول: أنّه كافر، ولا يعتد بأذان الكافر.

ويلاحظ عليه: أنّ صغرى الدليل (كفر ولد الزنا) مرفوضة، كما أسلفنا. كما أنّ الكبرى (عدم صحة الأذان من الكافر) ليست بهذا الوضوح، ولا سيما في أذان الإعلام[3]، فما استدل به على ذلك كله موضع تأمل، وقد أشار الشهيد الثاني إلى ذلك، قال: «(و) يشترط في المؤذّن الإسلامُ والتمييزُ، فـ (لا اعتبار بأذان الكافر) إجماعاً، ولقوله عليه السلام: «المؤذّنون أُمناء» ولا أمانة للكافر. وقوله عليه السلام: «**اللّهم اغفر للمؤذّنين**». ولعدم اعتقاده مضمون الكلمات التي دعا إليها، فهو كالمستهزئ. والمعتمد من هذه الأدلّة على الإجماع، وفي غيره قصور عن الدلالة»[4].

وما ذكره من القصور في الدلالة في محله، وبيان ذلك:

أ ـ أنّ ما ورد من أنّ المؤذن أمين، فالمقصود أمانته على عبادات الناس لجهة التزامه بمواقيت الصلاة والإفطار، كما يظهر من الحديث[5]، وواضح أنّ الكافر قد يؤتمن

---

(1) **الموسوعة الفقهيّة (الكويتية)**، ج45، ص217.

(2) **المبسوط**، ج1، ص137 ـ 138، ونحوه ما جاء في **بدائع الصنائع**، ج1، ص150.

(3) الأذان إما للإعلام، أو للذكر والإعظام، انظر: **ذكرى الشيعة**، ج3، ص232.

(4) **روض الجنان**، ج2، ص646،

(5) الحديث مروي في مصادر الفريقين، أما عند الشيعة، فقد رواه الصدوق بإسناده إلى بلال الحبشي عن رسول الله (ص): «المؤذنون أمناء المؤمنين على صلواتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص292، **والأمالي** للصدوق، ص280. وأما عند السنة فقد رووه عن رسول الله (ص) قال: «المؤذنون امناء المسلمين على صلاتهم»، **السنن الكبرى** للبيهقي، ج1، ص426، و432، وفي نقل آخر: قال رسول الله (ص): «المؤذنون أمناء المسلمين على فطرهم وسحورهم»، انظر: **المعجم الكبير** للطبراني، ج7، ص176.

على ذلك، كما قد يؤتمن على المال، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[1].

ب ـ وأما دعاؤه (ص) بالمغفرة للمؤذنين، فقد رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله (ص): «**المؤذنون أمناء والأئمة ضمناء اللهم اغفر للمؤذنين وسدِّد الأئمة**»[2]. وهذا الخبر ـ لو صرفنا النظر عن سنده ـ لا يدل على شرط الإسلام، لأنّ الدعاء للكافر بالمغفرة لا ضير فيه، ولو بلحاظ تضمنه الدعاء له بأن يوفقه الله للهداية إلى الدين الحق، فينال المغفرة.

ج ـ وأما عدم اعتقاده بمضمون الكلمات، فليس مانعاً من صحة الأذان، وليس بالضرورة أن يكون مستهزئاً، فقد يكون غافلاً أو حاكياً، ويكون حاله كحال المؤذن الأعجمي الذي لا يفقه معاني الكلمات، ومع ذلك يعتدّ بأذانه، وباختصار: لا دليل على أنّ اعتقاد المؤذن بمضمون الكلمات شرط في صحته، فلو كان شاكاً بنبوة سيدنا محمد (ص) وقال في أذانه أشهد أنّ محمداً رسول الله، مجاراة أو مداراة للمسلمين، فما الموجب لبطلان أذانه؟!

د ـ ويبقى الإجماع على شرطية إسلام المؤذن، وقد عرفت أن الشهيد اعتبره العمدة في المقام، ولكنه إجماع مدركي، فلا يصلح حجة لإثبات المدعى.

هـ ـ وثمّة وجه آخر لشرطيّة إسلام المؤذن، وهو ما جاء في موثقة عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ؟ قَالَ: «**لَا يَسْتَقِيمُ الأَذَانُ ولَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَذِّنَ به إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ، فَإِنْ عَلِمَ الأَذَانَ فَأَذَّنَ بِه، وإِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفاً لَمْ يُجْزِ أَذَانُه ولَا إِقَامَتُه ولَا يُقْتَدَى بِه**»[3]. وهذا الوجه هو من أقوى الوجوه. ولو نهض دليلٌ على شرطية الإمامية في المؤذن، ـ كما قد يدعى بشأن هذه الرواية لتنصيصها على ضرورة أن يكون المؤذن عارفاً ـ فيكون شرط الإسلام مفروغاً منه، ولكنْ قد أثبتنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي عدم نهوض دليل على هذا الشرط، وأنّ لفظ العارف في خصوص هذا الخبر ليس ظاهراً في كونه شيعياً.

وقصارى القول: إنّ شرط الإسلام في المؤذن قد يؤخذ به، ويستدل عليه بما جاء في هذه الموثقة، ولكن ذلك الشرط لا يخرج به ابن الزنا، لأنّ الصحيح هو القول بإسلامه.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 75.

(2) **صحيح ابن خزيمة**، ج3، ص16.

(3) **الكافي**، ج3، ص304.

هذا وقد وقع الكلام بينهم أنه هل يمكن أن يقع الأذان من الكافر؟ قيل: لا، لأنه بمجرد التلفظ بهما أصبح مسلماً، فيكون الأذان قد وقع من مسلم. وهذا ما اختاره العلامة في التذكرة[1]، لأنّ النطق بالشهادة دليل إسلامه، وقد قال روي عنه (ص): «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: **لا إله إلا اللّه، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلا بحقّها**»[2].

وأجاب الشهيد الأول على ذلك قائلاً: «قد يتلفظ بهما غير عارف بمعناهما، كالأعجمي، أو مستهزئاً، أو حاكياً أو غافلاً، أو متأولاً عدم عموم النبوة، كالعيسوية من اليهود، فلا يوجب تلفظه بهما الحكم بالإسلام. ولئن خلا عن العارض وحكم بإسلامه، لم يعتد بأذانه، لوقوع أوله في الكفر»[3].

الوجه الثاني: ما روي عن رسول الله (ص): «**يؤمكم أقرؤكم، ويؤذن لكم خياركم**».

والخبر مروي في الفقيه[4] مرسلاً عن علي عليه السلام عن رسول الله (ص)، ومروي من طرق السنة بالإسناد عن ابن عباس عنه (ص)[5].

ويلاحظ على الاستدلال به أنّه ـ لو صحّ سنداً ـ فهو لا يدلّ على شرطيّة طهارة المولد، وذلك:

أولاً: لعدم ظهوره في اللزوم الشرطي وذلك بقرينة السياق الظاهر في الاستحباب، على اعتبار أنّ الأقرئية هي من شروط الكمال لا الصحة، فإنّ الأقرأ هو الأعلم بالقراءة[6]،

(1) نقله عنه في **روض الجنان**، ج2، ص646.

(2) **صحيح البخاري**، ج1، ص102، وغيره من مصادر السنة، وهذا المضمون مروي في **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص70.

(3) **ذكرى الشيعة**، ج3، ص218.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص285.

(5) **سنن ابن ماجة**، ج1، ص240. و**سنن أبي داود**، ج1، ص142. و**السنن الكبرى** للبيهقي، ج1، ص426.

(6) انظر: **مجمع البحرين**، ج1، ص340، نعم لو كان يراد بالأقرأ كون غيره ممن يلحن بالقراءة، فللحمل على اللزوم الشرطي وجه، وأما ما قد يتمسك به البعض لعدم شرطية سلامة القراءة من أنه قد ورد عنه (ص) «سين بلال عند الله شين»، انظر: **عدة الداعي ونجاح الساعي**، ص21، وعنه **مستدرك الوسائل**، ج4، ص278، الباب 23 من أبواب قراءة القرآن الحديث 3، فهو حديث ضعيف بالإرسال، ولم يوجد في المصادر الحديثية للفريقين، بل إنّ بعض علماء السنة ذكروا أنّه لا أصل له، انظر: **البداية والنهاية** لابن كثير الدمشقي ج5، ص355، وج7، ص177، وقال السيد الخوئي: «ساقط لضعف سنده» انظر **موسوعة السيد الخوئي**، ج14، ص120، أجل، قد تردد هذا الحديث في بعض الكتب الفقهية لعلماء الفريقين، قال ابن قدامة متحدثاً عن كراهة اللحن في الأذان: «فأمّا إن كان ألثغ لثغةً لا تتفاحش جاز أذانه، فقد روي أنّ بلالاً كان يقول أسهد يجعل الشين سيناً»، انظر: **المغني**، ج1، ص445، وقال العلامة الحلي: «يستحبّ أن يكون فصيحاً، ويكره أن يكون ألثغ، وإن لم يتغيّر به المعنى جاز، فإنّ =

أو الأكثر قراءة لكتاب الله تعالى، كما جاء في رواية أخرى[1]، أو الأفقه [2]وعلى كل هذه التقادير، فإنّ الأقرئية ليست شرطاً في صحة الائتمام في الصلاة، وإنّما الشرط هو صحة القراءة.

ثانياً: إنّ الخيريّة على إطلاقها غير مرادة حتماً على سبيل اللزوم، بدليل أنّهم أجمعوا على جواز أذان منْ ليس عادلاً، مع أنّ العادل خيرٌ من الفاسق، وهكذا فلو قيل بالخيرية للزم القول بضرورة أن يكون المؤذن هو الأتقى، لأنّه خيرٌ من غيره، وكذلك للزم اختيار الأفقه في الدين، وكذلك الأقرأ والأسبق إلى جهاد أو إيمان.. مع ذلك غير محتمل فقهياً ولا وجه له إطلاقاً ولم يفه به أحد.

ثالثاً: إنّ الخيريّة مفهومة ويمكن قبولها دون أدنى شكّ في الأمور الاختياريّة، ولكن يشكل القبول بها فيما هو خارج عن دائرة الاختيار، كما في النسب، فإنّه إذا جُرِّد عن أي اعتبار آخر فلا يعدّ أن يكون معياراً للخيريّة والفضيلة عند الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[3].

والنتيجة أنه ليس هناك دليل على طهارة المولد في المؤذن.

الفرع الثالث: الولد غير الشرعي وإمامة الجماعة

والفرع الآخر الذي سجّله الفقهاء فيما يتصل بالولد غير الشرعي هو عدم أهليته لإمامة الجماعة، فضلاً عن إمامة الجمعة، وهذا من الفروع المهمة والمنصوصة وسنقاربها وفق المنهجية السابقة.

1. أقوال الفقهاء

قال السيد المرتضى: «ومما ظُنّ انفراد الإمامية به: كراهية إمامة ولد الزنا في الصلاة، وقد شارك الإمامية غيرهم في ذلك. وذكر الطحاوي في كتاب «الخلاف بين الفقهاء» أن مالكاً كان يكره إمامة ولد الزنا. وحكى عن الشافعي أنه قال: أكره أن ينصّب من لا يعرف أبوه إماماً. وحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنّهم قالوا: غيره أحبّ إلينا، إلا أنّهم وإن كرهوا ذلك

= بلالاً كان يجعل الشين سيناً»، انظر: **تحرير الأحكام**، ج1، ص228، ونظيره في **البيان** للشهيد، ص140. على أنّ هذا الحديث وارد في الأذان، بينما فقرة «يؤمكم أقرأكم» ناظرة إلى القراءة في الصلاة.

(1) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج3، ص125.

(2) بناءً على أن «المتعارف كان في زمانه (ص) أنهم إذا تعلموا القرآن تعلموا أحكامه»، انظر حول هذا الموضوع: **الحدائق الناضرة** ج11 ص209.

(3) سورة الحجرات، الآية 13.

فإنّ الصلاة خلفه عندهم مجزئة. والظاهر من مذهب الإمامية أنّ الصلاة خلفه غير مجزئة، والوجه في ذلك والحجة له: الإجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة»[1].

وقال المحقق الحلّي في المعتبر: «قال علماؤنا (طهارة المولد) شرط في الإمام، ونعني به من لم يتحقق ولادته عن زنا، وقال الشافعي: يكره، وكره مالك اتخاذه راتباً[2]، ولم يكره الباقون، لقوله عليه السلام: «**يؤمكم أقرؤكم**» ولما روي عن عايشة أنّها قالت: «ليس عليه من وزر أبويه شيء». لنا: أن الإمامة منصب فضيلة فلا يؤهل بها الناقص، وقوله عليه السلام: «ولد الزنا شر الثلاثة».

لا يقال: لعلّه أراد شرّ الثلاثة نسباً. لأنّا نقول: هذا المضمر لا دلالة عليه، بل ظاهر الخبر أنّ شره أعظم من شر أبويه.

ومن طريق أهل البيت عليهم السلام ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لا تقبل شهادة ولد الزنا ولا يؤم بالناس**»، ولأن شهادته غير مقبولة فإمامته غير جايزة لعدم الفارق، وقول عايشة ليس عليه من وزر أبويه شيء لا ينافي ما قلناه، لأنّا نسلّم أنّه ليس عليه إثم الزنا، ولكن الأبوان شران باعتبار الزنا، وهو شرّ باعتبار ولادته عن الزنا، وقوله: «**يؤمكم أقرؤكم**» عام، فيصرف إلى من تصح منه الإمامة»[3].

وقال العلامة في المنتهى: «يشترط في الإمام طهارة المولد عند علمائنا، فلا تصح إمامة ولد الزنا، لأنها من المناصب الجليلة، فلا تليق بحاله، لنقصه. ولعدم انقياد القلوب إلى متابعته. ولأنها رئاسة دينية فلا ينالها مثله، لتكونه من المعصية الكبيرة. وبعض علمائنا حكم بكفره. وليس بمعتمد. ولأن رجلاً لا يعرف أبوه أمّ قوماً بالعقيق فنهاه عمر بن عبد العزيز، ولم ينكر عليه أحد. وقال الشافعي: تكره إمامته: لحديث عمر بن عبد العزيز. وقال أحمد: لا تكره»[4].

وقال الشهيد في الذكرى في بيان شرائط إمام صلاة الجمعة: «طهارة المولد، فلا تصحّ إمامة ولد الزنا المعلوم حاله إجماعاً منّا. ولا عبرة بمن تناله الألسن، ولا تقدح ولادة الشبهة، ولا كونه مجهول الأب. وفي كراهة الائتمام بهؤلاء قول لا بأس به لنقصهم، وعدم كمال الانقياد إلى متابعتهم»[5].

---

(1) **الانتصار**، ص185.

(2) في المصدر وابتاً، وهو خطأ بيّن.

(3) **المعتبر**، ج2، ص435.

(4) **منتهى المطلب**، ج4، ص25 ـ 26.

(5) **ذكرى الشيعة**، ج4، ص102.

وقال فيها أيضاً في شرائط إمامة الجماعة مطلقاً: «طهارة المولد، فلا تجوز إمامة من علم أنّه ولد زنا، لنقصه، ولقولهم عليهم السلام: «ولد الزنا شر الثلاثة». ولأنّ شهادته لا تقبل فكذا إمامته، لأنّ أداء الأفعال الواجبة عليه في معنى الشهادة. ولرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «**لا تقبل شهادة ولد الزنا، ولا يؤم بالناس**» أما ولد الشبهة، ومن تناله الألسن، فجائز، لأنّ الظاهر سلامة النسب»[1].

وقال المحقق الأردبيلي: «وأما اشتراط طهارة المولد: فكأنه إجماع عندهم، لعدم نقل الخلاف فيه في المنتهى إلا عن العامة»[2].

وقال تلميذه السيد محمد العاملي (1009هـ) في المدارك: «وهو أن لا يعلم كونه ولد زنا. واشتراط ذلك مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً»[3].

وقال السيد جواد العاملي: «قوله قدّس الله تعالى روحه: (وطهارة المولد) فلا تصحّ إمامة ولد الزنا إجماعاً كما في الانتصار والخلاف والغنية والذكرى، وظاهر المعتبر ونهاية الإحكام والغنية، أيضاً والتذكرة، في موضعين، والذخيرة، والمدارك، ومصابيح الظلام، حيث نسب في بعضها إلى علمائنا وفي بعضها نفى العلم بالخلاف، وقد ذكر بعض هذه الإجماعات هنا وبعضها في باب الجماعة. ومعنى طهارة مولده كما نصّ عليه كثير، منهم أن لا يعلم كونه ولد زنا، قالوا: ولا منع فيمن تناله الألسن ولا ولد الشبهة ولا من جهل أبوه. وفي التذكرة، ونهاية الإحكام، والمنتهى، والذكرى، في بحث الجماعة والمدارك الحكم بالكراهية. وفي الذكرى نفى البأس عن ذلك. وزاد في نهاية الإحكام أنه لا منع في المنفي باللعان، وكذا كشف الالتباس. وقال في الأوّل: الأحسن الكراهة. وزاد في مصابيح الظلام ولد الحيض والمتولّد من اللقمة الحرام والأُموي والأشعثي والكردي، ثمّ احتمل المنع بالنسبة إلى بعضها لمكان حطّ مرتبته. وقال: الزنا من أحد الطرفين كالزنا منهما»[4].

وأما عند السنة، فقد عرفت اختلافهم، قال ابن قدامة: «ولا تكره إمامة ولد الزنا إذا سلم دينه قال عطاء: له أن يؤم إذا كان مرضياً، وبه قال سليمان بن موسى والحسن والنخعي والزهري وعمرو بن دينار وإسحاق، وقال أصحاب الرأي: لا تجزئ الصلاة خلفه، وكره مالك أن يتخذ إماماً راتباً، وكره الشافعي إمامته، لأنّ الإمامة موضع فضيلة، فكره تقديمه فيها كالعبد، ولنا قوله: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله»، وقالت عائشة: ليس عليه من وزر أبويه

(1) **ذكرى الشيعة**، ج4، ص393.

(2) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج3، ص249.

(3) **مدارك الأحكام**، ج4، ص69.

(4) **مفتاح الكرامة**، ج8، ص299.

شيء، وقد قال تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]، وقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2]»[3].

والخلاصة: أنّ كلمات فقهاء المسلمين مختلفة، وكذلك استدلالاتهم على شرطيّة طهارة المولد في إمام الجماعة، فمن جهة الأقوال، فإنّ فقهاء الشيعة يجمعون على هذا الشرط، وأما فقهاء السنة فمختلفون، فبين من يرى الشرطية وبين من يرى كراهة الصلاة خلفه، وبين من ينفي الكراهة، فيكون حاله كحال غيره. وأمّا من جهة الاستدلالات، فالغالب عليها هو الوجوه الظنيّة الاستحسانية، وربما ذكرها فقهاء الشيعة مجاراة لسائر الفقهاء أو إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم من مبانٍ استدلالية.

2. مقتضى القاعدة العامة

إنّ الأصل العملي في المقام يقتضي عدم مشروعية الائتمام بمن يُشك في توافره على شروط إمام الجماعة، وذلك لأنّه قد قام الدليل على أنّ الإمام يتحمل عن المأموم القراءة الواجبة، وأنه يغتفر في الجماعة الزيادة أو النقيصة الركنية المبطلة في غيرها، فإذا لم يحرز مشروعية الائتمام به، فلا تسقط فاتحة الكتاب عن المكلف ولا تكون صلاته مع إخلاله بالركن مجزئة، ولذا لو شكّ في مشروعية الائتمام خلف الولد غير الشرعي فلا يجوز الائتمام به.

هذا ما يقتضيه الأصل، ولكنّ لدينا من النصوص الواردة في إمامة الجماعة ما يكفي لتكوين إطلاق شامل للولد غير الشرعي، ويرجع إليه في المقام، من قبيل: «**صَلِّ خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِه**»[4]، أو ما ورد عنه (ص): «**يؤمكم أقرؤكم**»، أو ما ورد في الروايات من الدعوة إلى الدخول في «جماعة أمتي» أو «جماعة المسلمين»، وكذلك ما دلّ على فضيلة الحضور في صلاة الجماعة دون تقييد بطهارة نسب الإمام، مما أشبعناه بحثاً في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

وحيث كان مقتضى الأدلة هو جواز الصلاة خلفه، استناداً إلى الإطلاقات المشار إليها، فلا بدّ من دليلٍ يسمح برفع اليد عن تلك المطلقات ويوجب تقييدها بما عدا الولد غير الشرعي؟

---

(1) سورة النجم، الآية 38.

(2) سورة الحجرات، الآية 13.

(3) **المغني**، ج2، ص59.

(4) ورد ذلك في خبر أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنَّ مَوَالِيَكَ قَدِ اخْتَلَفُوا، فَأُصَلِّي خَلْفَهُمْ جَمِيعاً؟ فَقَالَ: لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِه»، **الكافي**، ج3، ص374، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص266، وفي خبر يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام قال، قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه..»، **رجال الكشي**، ج2، ص787.

3. أدلة اشتراط طهارة المولد

ما الدليل على اشتراط طهارة المولد في إمام الجماعة؟ أو قلْ على مانعيّة عدم طهارة المولد للتصدي لإمامة الجماعة؟

فيما يلي نذكر أهمّ الوجوه الواردة في كلمات الفقهاء حول شرطية طهارة المولد:

الوجه الأول: دعوى الإجماع

وقد ادعاه جمع من الأعلام (ذكرهم صاحب مفتاح الكرامة في كلامه السابق)، وقال الشهيد في كلامه المتقدم: «فلا تصح إمامة ولد الزنا المعلوم حاله إجماعاً منا».

ويرده: أنّ الإجماع في مثل المقام الذي كثرت فيه الوجوه والأدلة التي اعتمد عليها الفقهاء، ولا سيما الأخبار الآتية، لا يحرز كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، وإنما يظن بكونه مدركياً.

الوجه الثاني: قياس أمر إمامته على شهادته

وهذا القياس منطلق إمّا من عدم الفارق، كما ذكر المحقق في كلامه المتقدم: «ولأنّ شهادته غير مقبولة فإمامته غير جائزة لعدم الفارق»، وإمّا من كون إمامة الجماعة تتضمن معنى الشهادة كما ذكر العلامة، حيث قال: «ولأنّه غير مقبول الشهادة، فلا يصلح للإمامة، لأنّها تتضمن معنى الشهادة بأداء ما وجب عليه من الأفعال»[1]، وذكر نحوه الشهيد في الذكرى[2]، وربما تدعى الأولوية أيضاً، بتقريب أنّ من لا يقبل الشارع شهادته، فبالأولى أن لا يقبل إمامته في الصلاة.

ولكنّ قياس الإمامة على الشهادة ـ وبصرف النظر عمّا سيأتي من التشكيك في رفض شهادته مطلقاً ـ هو قياس بحت، أمّا دعوى عدم الفارق فغير محرزة، إذ الشهادة باب مغاير لباب إمامة الجماعة، وأحكام أحدهما لا تجري على الآخر، وأمّا أنّ الإمامة تتضمن معنى الشهادة فهو كلام غير دقيق، ودعوى الأولوية غير واضحة، فالشهادة تتصل بحقوق الناس وقد تتصل بالدماء والأعراض، ولربما تشدد الشارع فيها بما لا يتشدد في الصلاة التي هي من حقوقه، ولذلك يشترط اجتماع شاهدين، وربما أكثر.

الوجه الثالث: عدم لياقته لمنصب الإمامة

قال المحقق في كلامه الآنف: «لنا: أنّ الإمامة منصب فضيلة فلا يؤهل بها الناقص».

---

(1) **نهاية الأحكام**، ج1، ص143.

(2) **ذكرى الشيعة**، ج4، ص393.

وقال العلامة: «لأنّها من المناصب الجليلة، فلا تليق بحاله، لنقصه. ولعدم انقياد القلوب إلى متابعته. ولأنّها رئاسة دينيّة فلا ينالها مثله، لتكوّنه من المعصية الكبيرة»(1).

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ كون إمامة الجماعة منصباً دينياً جليلاً مما لا دليل عليه، وإعطاؤها هذه الهالة أدى إلى ما عليه واقعنا من هذه الوسوسة التي تسيطر على الكثير من المؤمنين فتجعلهم يعزفون عن صلاة الجماعة إلا خلف العالم الجليل.

ثانياً: لو سلمنا بنقصه، فما الدليل على أنّ مثل هذا النقص يعدّ مانعاً شرعاً من تصديه لإمامة الجماعة ما دام أنه ليس نقصاً في دينه بل نقص في نسبه ولا يملك اختياره.

الوجه الرابع: عدم انقياد القلوب إليه

قال العلامة في كلامه الآنف: «ولعدم انقياد القلوب إلى متابعته»، وقال الكركي في توجيه كراهة الصلاة خلف مجهول الأب وولد الشبهة: «لنفرة النفس منهم الموجبة لعدم كمال الإقبال على العبادة»(2).

ويلاحظ عليه:

أولاً: سلمنا بوجود النفرة وأنّ القلوب لا تنقاد إليه، ولكنْ من قال إنّ إمام الجماعة لا بدّ أن تنقاد القلوب إليه، فهو ليس نبياً أو إماماً معصوماً قد جعله الله حجة على العباد ومثلاً أعلى يقتدون به ليقدح عدم الانقياد له في إمامته، وليقال بضرورة كونه طاهر المولد(3). ولهذا ترى أنّ البعض منا قد يصلي خلف شخصٍ إمام في بعض الأحيان، وإن كان على المستوى النفسي لا يحبه ولا يرتاح له لمزاج أو حدة أو غير ذلك مما لا يخدش في عدالته، باختصار: إنّ هذه النفرة لا توجب بناء أحكام الشريعة عليها، أجل، قد تكون سبباً للكراهة.

ثانياً: إنّ هذه النفرة هي ذاتُ منشأ اجتماعي، وقد غذاها تصور عقدي ينظر إلى الولد غير الشرعي، باعتباره إنساناً كافراً ولا يدخل الجنة، مضافاً إلى موروث فقهي تعكسه العديد من الفتاوى التي تنتقص منه ومن أهليته الدينية والقانونية، فلو صرفنا النظر عن هذه المناشئ ربما لم تحصل هذه النفرة بهذا المستوى.

---

(1) **منتهى المطلب**، ج4، ص25 ـ 26.

(2) **جامع المقاصد**، ج2، ص373.

(3) حول أدلة طهارة المولد في النبي عليه السلام راجع: الباب الثاني، المحور الرابع.

الوجه الخامس: ولد الزنا شر الثلاثة

قال العلامة: «طهارة المولد شرط في الإمام عند علمائنا، لقوله عليه السلام: «ولد الزنا شر الثلاثة». وإذا كان شره أعظم من شر أبويه ولا تصح إمامتهما فكذا هو»[1]. وقال البهبهاني: «يلزم من اشتراط العدالة اشتراط طهارة المولد أيضاً، لأنّ ولد الزنا شرّ الثلاثة»[2].

أقـول: هـذا نـصّ الخبر: في سنن أبـي داود بإسناده عن أبـي هـريـرة، قـال: قال رسول الله (ص): «ولد الزنا شر الثلاثة»، وقال أبو هريرة: «لئن أمتّع بسوط في سبيل الله عز وجل أحب إلى من أنْ أعتق ولد زنية»[3].

ولنا مع هذه الخبر وقفات:

أولاً: سند الخبر

اعترض عليه السيد المرتضى، قائلاً: «وهذا غير معتمد، لأن الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم»[4]. واعتراضه مبني على مسلكه من عدم حجيّة أخبار الآحاد. ولكن حتى بناء على حجية خبر الثقة فلا يمكن الاعتماد هذا الخبر، فإنّه بكافة أسانيده وطرقه ضعيف، ولا يمكن التعويل عليه، وإذا أضفت إلى ذلك الإشكال المضموني الآتي واحتمال بتر الخبر من سياقه فهذا سيزيده وهناً على وهن، ولا أقل من أنّه يمنع من الوثوق به.

ثانياً: ما المقصود بالثلاثة؟

يوجد عدة آراء في تفسير الثلاثة:

الرأي الأول: أنّ المقصود بهم: ولد الزنا، ووالداه الزانيان، وهذا الرأي هو الأكثر شهرة في كلمات الفريقين ممن فسروا الحديث[5]. وهو مستفاد من بعض روايات الفريقين، ففي بعض الأخبار «أنّ رسول الله (ص) إنما قال: ولد الزنا شرّ الثلاثة، إنّ أبويه أسلما ولم

---

(1) **نهاية الأحكام**، ج1، ص143.

(2) **مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع**، ج8، ص278

(3) **سنن أبي داود**، ج2، ص241. ورواه الحاكم في **المستدرك**، ج2، ص214، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه». وجملة: «لئن أمتع بسوط...» هذا من كلام أبي هريرة. ولكن سيأتي في خبر الحاكم أن الجملة المذكورة تنقل عن لسان رسول الله (ص).

(4) **الانتصار**، ص501.

(5) **الخلاف**، ج6، ص309، و**المؤتلف من المختلف** للطبرسي، ج2، ص553، و**المعتبر**، ج2، ص435، و**تذكرة الفقهاء**، ج4، ص283، و**رياض المسائل**، ج15، ص320.

يسلم هو، فقال رسول الله (ص): هو شر الثلاثة»[1]. وفي مرفوعة محمّد بن سليمان الديلمي عن الصّادق عليه السلام قال: «يقول ولد الزّنا: يا ربّ ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع! قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شرّ الثّلاثة، أذنب والداك فتبت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلّا طاهر»[2].

وهذا التفسير تواجهه إشكاليّة المضمون، فإنّ شرية والديه مبنية على إقدامهما بسوء اختيارهما على ممارسة الفاحشة، وأما شريته فهي مبنيّة على أمر ليس باختياره، وهذا غير مفهوم، وما تضمنّه خبر الديلمي يزيد في الطين بلّة.

الرأي الثاني: ما يظهر من الشيخ حسين العصفور أنّ المراد بالثلاثة هم ابن الزنا واليهودي والنصراني، قال اعتراضاً على التفسير الأول المذكور في المتن: أنّ الوارد «في أخبار الغسالة وأنّه شرّ من اليهودي والنصراني، والمراد به (أي ولد الزنا) الناصب، لأنّ الغالب فيه أن يكون ابن زنا»[3].

أقول: إنّ الشيخ حسين ناظر إلى ما جاء في بعض أخبار الشيعة المتقدمة، ففي الخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام: «**وَلَا تَغْتَسِلْ مِنْ غُسَالَةِ مَاءِ الْحَمَّامِ، فَإِنَّه يُغْتَسَلُ فِيه مِنَ الزِّنَا ويَغْتَسِلُ فِيه وَلَدُ الزِّنَا والنَّاصِبُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وهُوَ شَرُّهُمْ**»[4]. وفي خبر آخر مرسل عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه كَرِه سُؤْرَ وَلَدِ الزِّنَا وسُؤْرَ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ وكُلِّ مَا خَالَفَ الإِسْلَامَ، وكَانَ أَشَدَّ ذَلِكَ عِنْدَه سُؤْرُ النَّاصِبِ»[5].

ولكنّ يلاحظ عليه: أنّ محطّ نظر الأعلام إلى الرواية المرويّة في المصادر السنيّة، ولسان الروايات الواردة في الغسالة ليس لسان التفسير للخبر النبوي. بل إنّ ما ذكره لا تساعد عليه بعض أخبار الشيعة أيضاً، وهي مرفوعة الديلمي المتقدمة. على أنّ قوله: «الغالب على الناصب أن يكون ابن زنا» ليس ثمّة ما يبعث على الوثوق به.

الرأي الثالث: ما جاء في رواية «معاني الأخبار» التي يرويها الصدوق قال: حدثنا علي بن أحمد بن موسى (رضي الله عنه)، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصيرة

(1) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج3، ص91.
(2) **علل الشرائع**، ج2، ص564.
(3) **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، ج14، ص219.
(4) **الكافي**، ج6، ص498.
(5) المصدر نفسه، ج3، ص11، ورواه الشيخ الطوسي نقلاً عن الشيخ الكليني، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج1، ص223.

[لعل الصحيح: بصير] قال: سألته عما روي عن النبي (ص) أنه قال: «إنّ ولد الزنا شر الثلاثة» ما معناه ؟ قال: عنى به الأوسط، أنه شر ممن تقدمه وممن تلاه»[1].

وهذا الحديث التفسيري ـ فيما يبدو ـ يحتاج بدوره إلى تفسير، فما المقصود بالأوسط ومن سبقه ومن تلاه؟

ربما يقال: إنّه ناظر إلى جهة النسب، فابن الزنا هو الأوسط، وهو شرٌّ من أبيه، ومن ولده، فيكون مرجعه إلى التفسير الأول. هذا ولكن بعض الفقهاء فهم من الرواية أنّ الثلاثة إشارة إلى الخلفاء الثلاثة، والأوسط هو الخليفة الثاني، كما يظهر من العلامة المجلسي[2]، قال الخاجوئي (1172هـ): «هذا نص في أنّ الثاني ولد الزنا»[3].

ولكنّ الرواية ضعيفة السند[4]. وأضف إلى ذلك، أنّ هذا التفسير لكلام النبي (ص) يواجهه اعتراض، وهو أنّ كلام النبي (ص) إن كان واضحاً في إرادة الصحابة الثلاثة ـ بافتراض وجود مناسبة خاصة اجتمع فيها الثلاثة ـ لشاع الأمر وذاع، كغيره من كلماته (ص)، وإلقاؤه لكلام مجمل (لأن التعبير عنهم بالثلاثة مستقى من توليهم للخلافة وهو أمر مستقبلي لا يعرف عنه المخاطبون شيئاً) مستبعد جداً، لأنه مبين وهاد، نعم قد يتكلم (ص) عن بعض الأمور المستقبلية، مع إقامة القرينة على ذلك، والإتيان بحروف الاستقبال، من قبيل ما يروى عنه (ص) أنه تحدثّ عن القردة الذين ينزون على منبره[5]. ولهذا لا يسعنا القبول بهذا التفسير.

---

(1) **معاني الأخبار**، ص412.

(2) **بحار الأنوار**، ج30، ص181، أورد الخبر في باب أسماه: «كفر الثلاثة ونفاقهم وفضائح أعمالهم وقبائح آثارهم وفضل التبري منهم ولعنهم».

(3) **جامع الشتات**، ص188.

(4) فهي مبتلاة بالإضمار، الذي إن أمكن التغلب عليه بالقول إن المضمر عنه هو الإمام الكاظم عليه السلام لأن أبا بصير من رجاله، المصدر نفسه، ص188. فإنّ «الكوفي والنخعي مجهولان، والنوفلي قد رماه قوم من القميين في آخر عمره بالغلو، والبطائني قائد أبي بصير واقفي ورد فيه ما ورد عن الرضا عليه السلام من الطعن واللعن، فالرواية بين كونها مجهولة أو ضعيفة السند»، المصدر نفسه، ص188، وما ذكره عن جهالة موسى بن عمران النخعي صحيح، وأما الكوفي فهو محمد بن أبي عبد الله، وما ذكره عن جهالته في محلّه.

(5) فقد روى الحاكم بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله (ص) قال: إني أريت في منامي كأن بني الحكم بن أبي العاص ينزون على منبري كما تنزو القردة قال فما رُئي النبي (ص) مستجمعاً ضاحكاً حتى توفي»، ثم أردف قائلاً: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، **المستدرك على الصحيحين**، ج4، ص480.

ولو أردنا المفاضلة بين التفسيرات الثلاثة المتقدمة، فالأول منها هو الأقرب، لشهرته وظهور بعض الأخبار فيه، بصرف النظر عن إمكانية الأخذ به.

ثالثاً: الإشكال المضموني

ما المقصود بالشريّة؟ كيف نفهم أن يكون ولد الزنا شراً؟ ألا يتنافى ذلك مع عدله تعالى، على اعتبار أنّ شريته هنا تكوينية وليست اكتسابية؟ وكيف نفهم كونه شراً من أبويه، والحال أنهما عاصيان وفاعلان لذنب كبير، بينما هو لا ذنب له قطعاً!

في الإجابة على ذلك، يمكن تقديم عدة إجابات:

1. ما يستفاد من كلام بعض العلماء المعاصرين، من أن الشريّة مردها إلى سقوطه في اختبار عالم الذر، قال: «وترى المشفقين على ابن الزنا يسألون: ما ذنب هذا الطفل حتى يحرمه النبي (ص) من حقوق مدنيّة كإمامة الصلاة والشهادة والقضاء، ويحكم عليه بأنه شرُّ الثلاثة أي شرٌّ من أبويه، وبأنه لا يفلح أبداً! لكنهم لا يعرفون تاريخه، وأنه أدى امتحانه في عالم الذر وسقط في الامتحان واستحق أن يتكوّن من نطفة حرام!»[1].

ويلاحظ عليه: أنّه مع التسليم بوجود عالم الذر، بيد أنّه لا دليل على أنّه عالم الامتحان الذي يسقط فيه أناس وينجح آخرون، بحيث يحسم مصير الإنسان في ذلك العالم، أو يستحق أن يكون من أهل الخير أو من أهل الشر، وإلا لو كان الأمر كذلك فما المبرر للاختبار في الدنيا والتكليف فيها؟! إنّ المستفاد من النصوص القرآنيّة وغيرها أنّ الدنيا هي عالم التكليف والامتحان والاختبار، وعلى ضوء اختباره هنا ـ وليس في عالم سابق ـ يستحق بأن يكون من أهل الخير أو أهل الشر[2]، وعلى ضوء ما يُقْدِمُ عليه باختياره هنا يتحدد مصيره الأخروي.

ولا ندري من أين علم صاحبُ هذا الكلام بأنّ استحقاق الإنسان ليكون ابن الزنا قد حدد في عالم الذر؟! فما الدليل عليه؟ وما هو منشأ هذا الاستحقاق؟ فهل ارتكب الإنسان في ذاك العالم ما أوجب عدم استحقاقه أن يكون طاهر المولد؟! أم إنّ الله تعالى حدد له هذا المصير النسبي غير الطاهر بلحاظ علمه بما سيفعله في الدنيا؟ وجوابنا على ذلك أنّ هذا وذاك مرفوضان معاً، أما الأول، أعني أنه فعل في عالم الذر

---

(1) **الولادات الثلاث**، ص30.

(2) قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: 72]، وعن الإمام علي عليه السلام، «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ والآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ... فَفِيهَا (الدنيا) اخْتُبِرْتُمْ ولِغَيْرِهَا خُلِقْتُمْ»، **نهج البلاغة**، ج2، ص183.

ما أوجب حرمانه طهارة المولد، فهذا فرع أن يكون عالم الذر هو عالم التكليف وقد عرفت عدم صحته، وعدم الدليل عليه. وأما الثاني، وهو أنّ الله تعالى علم بما سيفعله في دار الدنيا فحرمه من النسب الشرعي، فهذا أيضاً مجرد تخمين وكلام ظني لا دليل يعضده، على أنّ ذلك من قبيل العقوبة قبل فعل موجبها وهو غير مبرر.

2. إنّ الشريّة نِسبية وليست مطلقة، قال الشيخ الطوسي: «وهذا له تأويلان: أحدهما: أنه أراد شر الثلاثة نسباً، لأنهما ينتسبان إلى أبوين وهو ينسب إلى الأم...»[1]، وقال السرخسي: «وتأويل الحديث: شر الثلاثة نسباً، فإنه لا نسب له»[2]، والـ «شر» على هذا الوجه، ليس أفعل التفضيل[3]، ليكون والداه شرين وهو أشر منهما، فإن نسب والديه ليس فيه شراً. والخلاصة أنّ الشريّة هنا نسبية وليست مطلقة، فهو شر بلحاظ النسب ومقارنة بنسب والديه.

ولكنّ المحقق الحلي ردّ ذلك قائلاً: «لا يقال: لعلّه أراد شرّ الثلاثة نسباً. لأنّا نقول: هذا المضمر لا دلالة عليه، بل ظاهر الخبر أنّ شرّه أعظم من شر أبويه».

أقول: التفسير الذي رجحه يضعفه بُعدُ إرادة الشريّة المطلقة، بينما الشرية بلحاظ النسب يشهد لها مناسبة الحكم والموضوع، كما أنّ رواية «معاني الأخبار» المتقدمة تؤيد ذلك فيما لو استظهرنا نظرها إلى النسب.

3. أن الخبر مقيّد من الأصل، **إمّا بقيد داخلي**، فقد ورد في بعض الأخبار أنّ كونه شرّ الثلاثة مشروط بما إذا عمل بعمل أبويه، وهو الزنا، وهذا ما روي عن ابن عباس وعن عائشة عن رسول الله (ص)، قال: «ولد الزنا شر الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه»[4]. وهذا التقييد يهوّن الخطب، وحينئذٍ يمكن فهم الشريّة بلحاظ أنّ المتولد من الزنا سيعيش بيئة تجعله أكثر انحرافاً منهما. **وإمّا بقيد خارجي** محتفّ بالنص، فيكون ما تضمنّه الخبر قضيّة في واقعة، وذلك استناداً إلى ما ورد في بعض الأخبار «أنّ رسول الله (ص) إنّما قال: ولد الزنا شرّ الثلاثة. إنّ أبويه أسلما ولم يسلم هو، فقال رسول الله (ص): هو شر الثلاثة»[5]. فعدم إسلامه هو الأساس في شرّيته، وليس كونه ابن زنا، وإنما هذا عنوان مشير، وهذا ما

---

(1) **المبسوط** للطوسي، ج5، ص171.

(2) **المبسوط** للسرخسي، ج7، ص78.

(3) ونظيره في الخير، فقد يأتي بمعنى المفاضلة الكلية التي ينتفي الخير مما يقابلها، كقولنا العلم خير من الجهل، والإيمان خير من الكفر.

(4) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج10، 58، و**مجمع الزوائد** للهيثمي، ج6، ص257.

(5) رواه البيهقي في **السنن الكبرى**، ج3، ص91، وقال إنه مرسل.

رجحه الشيخ الطوسي، قال في تتمة كلامه الآنف: «وهذا له تأويلان:.. والثاني: أنّه أشار إلى رجل بعينه جالس مع اثنين، وكان ولد زنا، فقال: ولد الزنا شر الثلاثة، يعني أنّه في نفسه شرير، وكونه ولد الزنا ذكره على سبيل التعريف له، كما قال: الجالس في وسط الحلقة ملعون، وإنما ذكره على سبيل التعريف لا أنه ملعون بجلوسه في وسط الحلقة»[1].

واحتمل ذلك السرخسي، ففي شرح الخبر يقول: «أو قال [يقصد النبي (ص)] ذلك في ولد زنا بعينه نشأ مريداً[2] فكان أخبث من أبويه»[3].

4. بترُ الخبر من سياقه، وما ذكره الطوسي والسرخسي من أنّ الخبر وارد في قضيّة بعينها يطلّ بنا على نقطة جديرة بالتوقف، وهي ما يستفاد من بعض الأخبار من أنّ هذا الخبر قد بُتر من سياقه[4]، الأمر الذي أوقع في هذا الإرباك، وهذا ما تشهد له الرواية المروية عن السيدة عائشة، التي خطّأت أبا هريرة في فهم الحديث، روى الحاكم بسنده إلى عروة بن الزبير قال: «بلغ عائشة رضي الله عنها أنّ أبا هريرة يقول: إنّ رسول الله (ص) قال: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد الزنا»، وأنّ رسول الله (ص) قال: «ولد الزنا شرّ الثلاثة»، و«أن الميت يعذب ببكاء الحي»، فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصابة. أمّا قوله: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد الزنا» إنه لما نزلت: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾[5]، قيل: يا رسول الله ما عندنا ما نعتق إلا أنّ أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فأعتقناهم؟! فقال رسول الله (ص): «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إليّ من أن آمر بالزنا ثم أعتق الولد». وأما قوله: «ولد الزنا شر الثلاثة»، فلم يكن الحديث على هذا، إنّما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله (ص) فقال: من يعذرني من فلان؟ قيل: يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله (ص): «هو شر الثلاثة»، والله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[6]. وأمّا قوله: «إنّ الميت ليعذب ببكاء الحي»، فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله (ص) مرّ بدار رجل من اليهود

---

(1) **المبسوط**، ج5، ص171.

(2) هكذا، ولكنّ الصحيح «مرتداً»، كما ذكر في موضع آخر حيث قال: «ثم المراد شر الثلاثة نسباً أو قاله في ولد زنا بعينه نشأ مرتداً»، **المبسوط**، ج1، ص41.

(3) **المبسوط** للسرخسي، ج7، 78،

(4) وظاهرة بتر الأحاديث من سياقه هي ظاهرة معروفة، وقد أثرت على فهم الأحاديث.

(5) سورة البلد، الآيتان 11 ـ 12.

(6) سورة الإسراء، الآية 15.

قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: «إنّهم يبكون عليه وإنّه ليعذب»، والله عز وجل يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]»[2].

5. رفض الخبر، والرفض منقول عن ابن عباس، فقد روي أنّه «أنكر على من روى في ولد الزنى أنه شر الثلاثة، وقال لو كان شر الثلاثة ما استوفى بأمه أن ترجم حتى تضعه»[3]. أي لو كان شراً لجاز إجهاضه، فالأولى إسقاطه جنيناً، مع أنه لا يجوز، فدلّ ذلك على أنه ليس شراً.

وإنكار صحابي كابن عباس للخبر له أهميته، وأمّا تبريره للإنكار والاستغراب بأنّه لو كان ولد الزنا شراً لجاز إجهاضه، فهو تبرير اجتهادي وقد لا نوافقه عليه، باعتبار أنّ ذلك لا يبرر إجهاضه، وإلا فهل يجوز لنا أن نقتل إنساناً يمثل الشر في سلوكه دون أن يرتكب موجب القصاص أو القتل؟! بالطبع لا يجوز، لأنه لا يجوز القصاص قبل الجريمة. هذا ولعلّ ابن عباس أراد إلزامهم بهذا المعنى على حسب موازينهم، لا أنه يعتقد بجواز إجهاضه على فرض كونه شراً.

ولكن ربّما يُؤَيَّد ما ذكره ابن عباس بما جاء في قصّة نبي الله نوح عليه السلام فيما حكاه الله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[4]. أو بما فعله العبد الصالح، من قتل الغلام.

إلا أن يقال: إنّ نوحاً عليه السلام دعا الله بإهلاك الآباء بسبب عدوانيتهم، وذكر أنّ بقاءهم سيؤدي بحسب طبيعة الأمور إلى إضلال العباد وأنهم سوف ينجبون الذريّة الفاسدة، ولم يدع إلى إهلاك الأطفال أو إسقاط الأجنة. وأما قصة العبد الصالح فهي قضيّة خاصة ولا يقاس عليها، وما فعله هو تصرف على خلاف ظاهر الشريعة التي لا تبيح القتل قبل الجريمة، وإنما فعل ذلك تنفيذاً لإرادة الله تعالى لحكمة خاصة، ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾[5]، إلى أن قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾[6].

---

(1) سورة البقرة، الآية 286.
(2) **المستدرك على الصحيحين**، ج2، ص215، قال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».
(3) **الاستذكار** لابن عبد البر، ج7، ص341. وفي كتابه التمهيد روى عن علي بن أبي طلحة قال: كان ابن عباس يقول في ولد الزنا لو كان شر الثلاثة لم يتأن بأمه أن ترجم حتى تضعه»، **التمهيد**، ج24، ص136.
(4) سورة نوح، الآيتان 26 ـ 27.
(5) سورة الكهف، الآية 82.
(6) سورة الكهف، الآيتان 80 ـ 81.

وربما يقال: إنّ ما دل على حرمة إسقاط الجنين لا إطلاق له لصورة العلم بأنه سيكون شريراً ومفسداً في الأرض، فإنّ هذه الصورة من الندرة بمكان بحيث لا يحرز نظر النصوص المانعة من الإجهاض إليها، فإذا علم بإخبار غيبي أنه سيكون كذلك (كما في المقام، بناءً على صحة الرواية) فليس ثمّة ما يحرم الإجهاض.

ولكن يعترض عليه: بأنّ مرجع ذلك إلى دعوى الانصراف لغلبة الوجود، والحال أنّ هذا ليس سبباً مقبولاً للانصراف.

وقصارى القول: إن هذا الخبر لا يصلح للاستدلال وذلك للأسباب التالية:

أولاً: ضعفه سنداً.

ثانياً: إنّ إطلاقه مقيد بقيد يرجع شريته إلى سوء اختياره، وهو أن يعمل بعمل أبويه، أو لا بد من تقييده بذلك.

ثالثاً: ترجيح كونه مبتوراً من سياقه، بشهادة السيدة عائشة وغيرها، فهو قضية في واقعة ولا يمكن تعميم مفاده.

رابعاً: وإذا أصرّ أحدٌ على صحته وعدم بتره من سياقه، فلا مفر من رد علمه إلى أهله، كما نقل عن ابن عباس، لأنّ مضمونه غير مفهوم، ولا يمكن تبريره، إذا حمل على إطلاقه.

خامساً: إنّ الاستدلال به للمقام ليس تاماً على إطلاقه، فإنّ كونه شرّ الثلاثة لا يستلزم في نفسه عدم قبول إمامته، وأمّا ما ذكره العلامة في تقريب الاستدلال بأنّ شرّه «إذا كان أعظم من شرّ أبويه ولا تصحّ إمامتهما فكذا هو»، فيردّه: أنّ عدم قبول إمامتهما ليس دائمياً بل عارض بسبب الفسق، فلو تابا لصحّت إمامتهما، فينبغي أن تصح إمامته لو تاب وصلح، أو كان من الأصل صالحاً.

إنّ قلت: إنّ شريته تعني عدم صحة إيمانه ولا توبته، وعليه فلا تقبل شهادته على حال.

قلت: إنّ معنى ذلك هو عدم قابليته للإيمان والتوبة، وهذا قد ستعرف عدم صحته لاحقاً.

إن قلت: ربما ادعى المحقق أن كونه شراً منهما يعني أنه حتى لو تاب وأصلح فلا تقبل إمامته بخلافهما.

قلت: أي شريّة هذه مع كونه صالحاً ومؤمناً؟!

الوجه السادس: الأخبار الخاصة

وهي العمدة في المقام، وإليك المهم منها:

1. صحيح زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «.. وقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْذُومِ والأَبْرَصِ والْمَجْنُونِ والْمَحْدُودِ ووَلَدِ الزِّنَا، والأَعْرَابِيُّ لَا يَؤُمُّ الْمُهَاجِرِينَ»[1]، ورواه الصدوق مرسلاً عن علي عليه السلام[2].

2. روى الصدوق بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابي حتى يهاجر والمحدود»[3].

3. موثقة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: خَمْسَةٌ لَا يَؤُمُّونَ النَّاسَ عَلَى كُلِّ حَالٍ: الْمَجْذُومُ والأَبْرَصُ والْمَجْنُونُ ووَلَدُ الزِّنَا والأَعْرَابِيُّ»[4].

---

(1) **الكافي**، ج3، ص376.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص378.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص378. عبر عنها بعضهم بالصحيحة، انظر: **كتاب الصلاة** للشيخ الأنصاري، ج2، ص557، و**مصباح الفقيه** للهمداني، ج2، ق 2، ص687، ولكن طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم فيه جهالة، كما صرح جمع من الفقهاء، والرجاليين، قال السيد الخوئي: «وقد عبر عنها بالصحيحة في كلمات غير واحد، منهم المحقق الهمداني، بل وصاحب الحدائق في مثل هذا السند اغتراراً بظاهره من كون الراوي هو الصدوق الذي هو من أجلاّء الأصحاب والذي يروي عنه محمد بن مسلم الذي هو من أعاظم الرواة غفلة عما في طريق الصدوق إليه من الضعف لاشتماله على علي بن أحمد، وأحمد بن عبد الله ولم يوثقا. فالرواية ضعيفة، وتوصيفها بالصحة ناشئ عن عدم إمعان النظر في الطريق المزبور كما أشرنا إليه سابقاً. والعصمة لأهلها»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج17، ص371. هذا ولكن المحقق السبزواري صحح هذا السند وأمثاله بطريقة أخرى، وهي الاعتماد على التصحيح العام للصدوق في أول الفقيه، قال في الإشارة إلى سند الخبر الذي رواه الصدوق عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في «أنّ المبطون يتوضأ ثم يبني على صلاته»: «وقد يتوقف فيه بناءً على أنّ في طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم علي بن أحمد بن عبد الله البرقي وأبوه [هكذا والصحيح أباه] أحمد، وهما غير مذكورين في كتب الرجال، والصحيح عندي عدّها من الصحاح لأن الصدوق صرّح في أول الكتاب بأن جميع ما فيه مستخرج من الكتب المشهورة المعتمدة، والظاهر أن الرجلين ليسا بصاحب كتاب معروف معتمد، فالظاهر أنّ النقل من كتاب أحمد بن أبي عبد الله أو كتاب من هو أعلى طبقة منه، وتلك الكتب كانت معروفة عندهم، وجهالة الواسطة بينه وبين أصحاب تلك الكتب غير ضائر، بل الغرض من إيراد الوسائط إسناد الأخبار واعتبار اتصالها من غير أن يكون التعويل على نقلهم، بل هم من مشايخ الإجازة، وعلى هذا نجري في مباحث هذا الشرح ونعد مثل هذه الأخبار صحيحاً مع التقييد بقولي على الظاهر أو عندي»، **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، ج1، ق 1، ص39.

(4) **الكافي**، ج3، ص375، ورواه عنه في **تهذيب الأحكام**، ج3، ص27.

وهذه الأخبار ـ كما يلاحظ ـ ظاهرة في النهي عن الصلاة خلفه، ولكن السؤال: هل النهي فيها تحريمي لتدل على البطلان الوضعي، أم إنّه نهي كراهتي؟

إنّ مستند القائلين بالمنع هو أنّ ظاهر النهي هو التحريم الوضعي.

ولكن قد يتم ترجيح كون النهي كراهتياً، وذلك استناداً إلى أنّ النهي عن الصلاة خلف أكثر المذكورين في الرواية، لا يراد به المنع الوضعي اللزومي، وإنما المراد به الكراهة، كما هو الحال في الصلاة خلف الأبرص والمجذوم والمحدود والأعرابي على المشهور، والمجنون[1]، الأمر الذي يدفع إلى حمل النهي على الكراهة في سائر الفقرات، ومنها فقرة

---

(1) وإليك التفصيل: **أما فيما يتصل بالمجذوم والأبرص**، فإنّ القرينة قائمة على كون النهي عن الصلاة خلفهما هو للكراهة، صحيح أن الفقهاء اختلفوا في المسألة، قال السيد علي الطباطبائي تعليقاً على هذه الروايات: «وظاهرها المنع مطلقاً كما عليه جماعة من القدماء: كالشيخ في الخلاف، والنهاية، والمرتضى. قيل: وأتباعهما، خلافاً للفاضلين، والشهيدين، وأتباعهم، بل عامة المتأخرين إلا النادر منهم، فاختاروا الجواز جمعاً بينها وبين ما دل على الجواز كالخبر: عن المجذوم والأبرص يؤمان المسلمين ؟ فقال: نعم. ونحوه آخر مروي عن المحاسن. وهو حسن لولا ضعف سندهما، إلا أن يجبر بالشهرة المتأخرة الظاهرة والمحكية في كلام جماعة. مع أنّ في الانتصار ادعى الإجماع على الكراهة، لكنّها في كلامه محتملة للحرمة»، **رياض المسائل**، ج4، ص349، أقول: ما دل على قبول إمامة المجذوم والأبرص، هو ما رواه البرقي في المحاسن بسنده، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن زياد (ابن أبي عمير)، عن الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المجذوم والأبرص منا، أيؤم المسلمين ؟ قال: نعم، وهل يبتلى الله بهذا إلا المؤمن؟! وهل كتب البلاء إلا على المؤمنين؟!»، **المحاسن**، ج2، ص326، والرواية من حيث السند صحيحة، وإن توهم السيد علي الطباطبائي وغيره ضعفها، ولجأ إلى تصحيح السند بعمل المشهور، مع أنه لا حاجة لذلك، فهي صحيحة، ويؤيدها ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن ظريف بن ناصح، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الله بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن المجذوم والأبرص يؤمان المسلمين؟ فقال: نعم قلت: هل يبتلي الله بهما المؤمن؟ قال: نعم وهل كتب الله البلاء إلا على المؤمن!» **تهذيب الأحكام**، ج3، ص27. والخبر ضعيف السند بعبد الله بن يزيد، فإنه مهمل ولا ذكر له في الرجال، ولكنه ـ كما قلنا ـ يصلح لتأييد الخبر السابق، وأضف إليه أنهما على طبق القاعدة العامة المشار إليها سابقاً.

أما بالنسبة للمحدود بعد توبته (وأما قبلها فهو فاسق، فلا تقبل إمامته لفقده شرط العدالة) فقد اختلف الفقهاء في حكم الصلاة خلفه بعد التوبة، فذهب البعض إلى أنه لا تصح إمامته، وذهب البعض إلى الكراهة، وفصل ثالثٌ، فجوّز إمامته لمثله، قال الشيخ في المبسوط «ولا يؤمّ المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود مَن ليس كذلك، وتجوز إمامته لمن كان مثله»، **المبسوط**، ج1، ص155، وقال العلامة: «ولا يؤمّ المحدود الناس. أمّا قبل التوبة فعلى سبيل التحريم لفسقه، وأمّا بعدها فعلى الكراهية لنقصه»، **منتهى المطلب**، ج6، ص233. وقال السيد العاملي: «وأمّا المحدود التائب فقد نصّ على كراهية إمامته المصنّف في جملة من كتبه، والشهيدان، وغيرهم، وفي المدارك أنّه مذهب =

ولد الزنا، ومن المرجح أنّ النهي في المقام استعمل في مطلق المرجوحية. والظاهر من السيد العاملي في «المدارك» أنّه لم يجد دليلاً صحيحاً على جواز الصلاة خلف المجذوم

= الأكثر. وفي الرياض أنّه المشهور، وقد تأمّل في ذلك في «المدارك» وفي «مجمع البرهان» أنّ ظاهر الخبر اختصاص الكراهة بالإمامية دون المأمومية، ولا يبعد كون المأمومية كذلك» **مفتاح الكرامة**، ج10، ص244.

هذا وقد استند المشهور فيما ذهبوا إليه من الكراهة، إلى ما دل على جواز الصلاة خَلْفَ مَنْ يوثق بدِينِه، والمحدود بعد توبته هو ممن يوثق بدينه، هذا ولكن السيد الخوئي اعترض على ذلك:

أولاً: بأنّ «النسبة بين الصحيحة وتلك الروايات وإن كانت هي العموم من وجه، فإنّ المحدود يعمّ من تاب فصار عادلاً يوثق بدينه، ومن لم يتب، كما أن تلك الروايات تعم المحدود التائب وغير المحدود فيتعارضان في المحدود بعد ما تاب لكن لا بد من تقديم الصحيحة عليها لمرجح فيها وهو ما أشرنا إليه في مطاوي هذا الشرح مراراً من أن في موارد التعارض بالعموم من وجه إذا لزم من تقديم أحد الدليلين إلغاء العنوان المذكور في الآخر بالكلية تعين الآخر في الترجيح... فإن من الواضح أن ظاهر الصحيحة أن المحدود بعنوان كونه محدوداً موضوع للمنع لا من جهة كونه فاسقاً. وعليه فلو قدمناها على ما ورد من قوله عليه السلام: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه» لا محذور فيه عدا ارتكاب التخصيص والالتزام بجواز الصلاة خلف كل عادل إلا المحدود. وهذا بخلاف العكس، إذ لازم تقديم الثاني إلغاء عنوان المحدود عن موضوعيته للمنع بالكلية إذ لا فرق بينه وبين غير المحدود في عدم جواز الصلاة خلفه إذا لم يوثق بدينه، فلا مناص من تقديم الصحيحة كي لا يلزم المحذور المزبور. ونتيجة ذلك حمل المحدود المذكور في الصحيحة على ما بعد التوبة تحفظاً على استقلال عنوان المحدودية في المانعية. فيحكم بأن مجرد المحدودية مانع عن الإمامة إلى الأبد وإن تاب وصار عادلاً...».

ثانياً: «مع الغضّ عمّا ذكرناه غاية ما هناك تعارض الدليلين بالعموم من وجه وتساقطهما فيرجع حينئذ إلى أصالة عدم المشروعية ولا مجال للجمع بالحمل على الكراهة في مثل ذلك كما لا يخفى»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج17، ص374 ـ 375.

وأما بالنسبة للأعرابي، فثمّة قولٌ مشهور بالكراهة فيه، قال الشهيد الثاني: «واعلم أنّ الأعرابي هو المنسوب إلى الأعراب، وهُمْ سكَّان البادية. وقد اختلف الأصحاب في كراهة إمامته أو تحريمها بسبب النهي الوارد في الخبر واقترانه فيه بمن تكره إمامته ومَنْ تحرم. وحَمْلُ المصنّف النهي على الكراهة أوضح إذ لا ريب في أنّ المراد به العدل منهم، وهو يستلزم المعرفة بمحاسن الإسلام وتفاصيل الأحكام المشترطة في الإمام، وحينئذٍ لا مانع منه. ووجه الكراهة حينئذٍ مع النصّ نقصه عن مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي تستفاد من الحضر، كما مرّ التنبيه عليه في بحث الأقدم هجرةً. وأمّا مَنْ حرّم إمامته كالشيخ وجماعة فمرادهم مع ظاهر النهي بالأعرابي مَنْ لا يعرف محاسن الإسلام وتفاصيل الأحكام من سكَّان البوادي، المعنيّين بقوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: 97] أو مَنْ عرف منهم ذلك ولكن ترك المهاجرة مع وجوبها عليه لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنفال: 72] فإنّه حينئذٍ تمتنع إمامته لإخلاله بالواجب من التعلّم أو المهاجرة» **روض الجنان**، ج2، ص981.

والأبرص وإلا لحمل النهي في الخبر على الكراهة، قال بعد الطعن في خبر عبد الله بن يزيد الدال على جواز الصلاة خلفهما بضعف السند: «نعم لو صحّ السند لأمكن حمل النهي الواقع في الأخبار المتقدمة[1] على الكراهة، كما هو مذهب المرتضى رضي الله عنه»[2]، هذا ولكنّ الدليل موجود، كما عرفت في الحاشية.

إن قلت: إنّ النهي ظاهر في التحريم اللزومي، وما قامت القرينة فيه على إرادة الكراهة نلتزم به ويبقى الباقي على التحريم، والتفكيك في السياق ليس عزيزاً.

قلت: إنّ هذا الكلام يمكن الأخذ به إلا في حالتين:

الأولى: أن يكون السياق في أغلب فقراته هو سياق أمور ثبتت كراهتها، فهنا يصعب حمل النهي على الحرمة في خصوص فقرة أو اثنتين، ولا يبعد عندها أن يكون الإمام عليه السلام قد أراد بالنهي مطلق المرجوحيّة الشامل للمحرّم والمكروه. إنّ كثرة المكروهات في سياق النهي يثلم ظهوره في الحرمة.

الثانية: أن يكون النهي واحداً (وليس متعدداً، وإلا فمع تعدد الأمر أو النهي فإن من الممكن التفكيك في السياق، كما لو قيل: اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة) ولكنّ متعلّقه متعدد، مع ثبوت كون النهي عن بعض المتعلقات نهيَ كراهة، كما لو قال: «اغتسل للجمعة والجنابة»، فمن البعيد عرفاً التفكيك في هذه الحالة، بحمل النهي على الحرمة في أحد متعلقيه وعلى الكراهة في المتعلق الآخر.

إن قلت: إنّ الأمر حتى لو كان واحداً وكذا النهي فإنهما يتعددان بتعدد المتعلق والموضوع، فالموجب للتعدد ليس تعدد النهي بل تعدد الموضوع أو المتعلق، فعندما يقال: «اغتسل للجمعة والجنابة» فكأنه قيل: «اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة»، وعندما يقال: «لا تأكل في آنية من فضة أو آنية مفضضة» فكأنه قال: «لا تأكلْ من آنية من فضة، ولا تأكل في آنية مفضضة».

قلت: إنّ هذا يصح من الناحية الدقية الهندسية ولكنه بعيدٌ للغاية عن الفهم العرفي والذوق السليم، فالعرف يشعر بأن المتكلم إذا أعاد الأمر «اغتسل.. واغتسل» فكأنه يريد بيان مطلب جديد.

وفي المقام، فإنّ الحالتين المذكورتين المانعتين من الأخذ بالسياق متوفرتان، أما الأولى، فلما عرفت من أن أكثر فقرات السياق لا يراد من النهي فيها النهي اللزومي، وأمّا الثانية

---

(1) يقصد بها الأخبار المتقدمة والتي هي محل الاستدلال في هذا الوجه.

(2) **مدارك الأحكام**، ج4، ص72، ولكن مذهب المرتضى ليس واضحاً في الكراهة المصطلحة.

فلأنّ النهي في المقام واحداً وإن تعدد المتعلق أو الموضوع، فلاحظ قوله: «خمسة لا يؤمّون الناس»، أو قوله عليه السلام: «لا يصلّين»، فإنه هذا يوحي بأن عدم إمامتهم هي على نسق واحد، فإذا كانت للكراهة في البعض فكذا في الباقي، والكلام عينه يجري على صحيحة زرارة.

وخلاصة القول: إنّ التفكيك في السياق لو قبلنا به من حيث المبدأ لكن يصعب القبول به في مقامنا، ولا سيما بناءً على مسلك الوثوق (بالسند والدلالة)، ما يضعف ظهور النهي في الحرمة.

إنّ ما تقدم يؤشر إلى أنّ الإمام عليه السلام استعمل النهي في مطلق المرجوحيّة، وحيث إننا لا نملك دليلاً آخر يدفعنا للحمل على الحرمة الوضعية، فلا يبقى لدينا دليل على أكثر من الكراهة.

ومما يؤيد ما ذكرناه من حمل النهي على الكراهة:

أولاً: نلاحظ أنّ هؤلاء الخمسة غالباً ما يتنفر الإنسان من الصلاة خلفهم إما لعيب خَلقي أو اجتماعي، بما يوجب حزازة نفسية وتنفراً اجتماعياً منهم، فالمجذوم والأبرص يتنفر الناس منهما إما تقذراً أو خوفاً من العدوى المتوهمة، قال السيد المرتضى في تبرير الكراهة عن الصلاة خلف المجذوم والأبرص والمفلوج: «ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمّن هذه حاله»[1]. وأمّا المحدود فكذلك، لأنّه مع توبته لا يبقى فيه عيب موجب لمنعه من الصلاة إلا شهرته بالحد، والشهرة بالحد ـ ولا سيما إذا كانت بادية على جسده كالمقطوع يده في حدّ السرقة ـ فيها معرة اجتماعية، وإلا فما الفرق بينه وبين الزاني أو السارق أو القاذف إذا تابوا دون أن يقام عليهم الحد؟! حتى تصحّ الصلاة خلف من لم يقم عليه الحد دون الآخر، بل إنّ المحدود إذا كان هو المقر بذنبه والطالب لإقامة الحد، ربما كان أحسن عند الله من غيره، لأنّ توبته هذه أعظم توبة، ما يرجح أنّ سبب النهي هو التنفر الاجتماعي، وهو قرينة الكراهة ولا سيما مع كون التنفر متغيّراً ومختلفاً من زمانٍ لآخر.

ثانياً: إنّ المجنون ذُكر في سياق الخمسة الذين توجه إليهم التكليف بأن لا يؤموا الناس، في قوله «خَمْسَةٌ لَا يَؤُمُّونَ النَّاسَ»[2]، أو توجّه الخطاب إلى المأمومين أن لا يصلوا خلفه «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ..»، وعلى الحاليْن فإننا نرجح أنّ النهي ناظر إلى المجنون الأدواري، لأنّ المطبق لا معنى لخطابه بأن لا يؤم، كما أنّ من البعيد مخاطبة الناس بترك الصلاة خلفه، لأنّهم في الأساس لا يصلون خلف مجنون مطبق، ولذا نرجح نظر الرواية إلى

---

(1) **الانتصار**، ص158.

(2) فإن النفي يراد به النهي، وربما قيل إن النفي هنا يراد به بيان عدم أهليتهم لإمامة الجماعة فلا يدل على كونهم مخاطبين.

المجنون الأدواري، وبناءً عليه فهذا سيكون مؤشراً آخر على أن النهي كراهتي وليس إلزامياً، لأن المجنون الأدواري لا موجب للنهي عن الصلاة خلفه في حال إفاقته، والكلام بعينه يجري في الأعرابي، فإنّ النهي عن الصلاة خلفه مع فرض عدالته (لأنّه مع فسقه يكون شرط المهاجرة مستدركاً، ولزم إلغاء عنوان الأعرابية) مردّه بحسب الظاهر إلى أن الناس تتنفر من الأعرابي بسبب بداوته ونقصه في مكارم الأخلاق، كما ذكر الشهيد الثاني في حاشية سابقة.

إلى ما تقدّم، فإنّ ثمّة شاهداً تاريخياً قد يذكر لعدم الشرطيّة اللزوميّة لطهارة المولد في إمام الجماعة، وكذا في الوالي، والشاهد هو أنّ زياد ابن أبيه الذي لم يعرف بطهارة المولد[1]، قد عيّنه الإمام علي عليه السلام والياً، ومن المعروف أنّ الولاة آنذاك كانوا يصلون بالناس الجمعة والجماعة ويخطبون فيهم.

ويلاحظ على ذلك أنّه لو حصل الوثوق بأن توليه للأمارة يلازم عرفاً قيامه بإمامة الجماعة، إلا أنه لم يثبت كونه ابن زنا، لاحتمال وجود الفراش لأمه كما سيأتي في مبحث الولاية.

الفرع الرابع: الائتمام به في الصلاة على الميت

وبناء على القول باشتراط طهارة المولد في إمام الجماعة في الفرائض، يقع الكلام في أنها هل تشترط في الإمام في صلاة الميت أم لا؟ ومحل الكلام هو في صحة الجماعة هنا لا في صحة الصلاة نفسها، فلو صلّى الولد غير الشرعي على الميت فيحكم بصحة الصلاة وسقوطها عن الآخرين، ولكن هل تصح إمامته للآخرين فيها؟

أقول: لو بني على القول بكفره فلا تصح إمامته لغيره في صلاة الميت، بل لا تصح صلاته أيضاً على المشهور[2] من شرط الإسلام في صحة العبادة، وأما بناءً على ما هو المشهور والمختار من صحة إسلامه، وبطلان القول بكفره، فهل من دليل على شرطية طهارة المولد في إمامته لصلاة الجماعة على الميت؟

1. أقوال الفقهاء

ثمّة قول بعدم صحة إمامته في صلاة الميت، وهذا ما ذهب إليه الشيخ جعفر كاشف

(1) لم نجد من صرّح بكونه ابن زنا، ويظهر من البعض أنه ابن زنا، انظر: **القصاص تقريراً لدروس السيد المرعشي**، ج1، ص374.

(2) شرطية الإسلام في العبادة غير الشركية وغير المبتدعة ليس عليه دليل كما أوضحنا ذلك في كتاب «**هل الجنة للمسلمين وحدهم؟**».

الغطاء (1228هـ)، حيث قال: «والظاهر اشتراط طهارة المولد»[1]، وأضاف إليها شرط العدالة أيضاً، وقد نسب إلى الشهيد في الذكرى أنه تجري في إمامة الجماعة على الميت سائر شروط الإمام في صلاة الفرائض اليومية.

وقال السيد في العروة في صلاة الميت: «يستحبّ إتيان الصلاة جماعة، والأحوط بل الأظهر اعتبار اجتماع شرائط الإمامة فيه من البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، وكونه رجلًا للرجال، وأن لا يكون ولد زنا، بل الأحوط اجتماع شرائط الجماعة أيضاً من عدم الحائل، وعدم علوّ مكان الإمام، وعدم كونه جالساً مع قيام المأمومين، وعدم البعد بين المأمومين والإمام وبعضهم مع بعض»[2].

وفي المقابل، فإنّ السيد مهدي بحر العلوم (1212هـ) خالف في ذلك، ولم يشترط فيه سوى شرط الإيمان بالمعنى الأخص (الإمامية)، وإباحة مكان الصلاة. قال في المنظومة:

«وليس من قراءة محملة   فيها ولا تسليمة مجللة
وليس من شروطها رفع الحدث   قطعاً كذا الأصح في رفع الخبث
وهكذا عدالة الإمام   وسائر الشروط والأحكام
لذات أركان وفي الذكرى اطرد   جميعها وهو ضعيف المستند
وما أرى شرطا سوى الإيمان   وما مضى والحل في المكان»[3]

2. أدلة عدم اعتبار طهارة المولد

وما ذكره السيد بحر العلوم من عدم شرطيّة طهارة المولد في المقام هو الأقرب ويمكن الاستدلال له بالوجهين التاليين:

الأول: إطلاق الأدلة الدالة على استحباب صلاة الميت جماعة، وخلوها من شرط كهذا، وكذلك خلوها من شرط العدالة، مع كونها محل ابتلاء، فلو كان ذلك شرطاً لنصّ عليه. كما أنّ نصوص تقدم ولي الميت فيها (صلاة الميت) وأولويته على غيره مطلقة، ولم يذكر في شيء منها ضرورة استجماعه لشرط طهارة المولد أو العدالة ونحوها من شرائط الائتمام.

اللهم إلا أن يقال: إنّ هذه النصوص هي في مقام البيان من جهة استحباب الصلاة، أو من جهة أولوية الولي، وليست في مقام بيان شروط الإمام، فلا تنهض لإثبات الإطلاق.

(1) **كشف الغطاء**، ج2، ص280.
(2) **العروة الوثقى**، ج1، 283.
(3) **الدرة النجفيّة**، ص77.

الثاني: إنّ صلاة الميت ليس صلاة، وإنما هي مجرد دعاء للميت، فلا تجري عليها شرائط صلاة الجماعة في الفرائض اليومية أو نحوها.

3. أدلة اعتبار طهارة المولد

وفي المقابل، قد يستدل لطهارة المولد في المقام ببعض الوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الجواهر من أنّ «لفظ الصلاة وإن كان لا يشملها، إلا أن لفظ الائتمام لا ريب في شموله لائتمامها، فما دلّ على اعتبار العدالة فيه وطهارة المولد وتعيينه بالإشارة والاسم وعدم ارتفاع مقامه بما يعتد به ونحو ذلك شامل له»[1].

وهذا الوجه لو تمّ، فإنه يصلح لتقييد المطلقات المشار إليه في الوجه الأول من أدلة عدم اعتبار طهارة المولد فيها. ولا ينافيه ما جاء في الوجه الثاني من تلك الوجوه، لأن هذا الوجه يفترض صحة الوجه الثاني، لكنه يرى شرطية طهارة المولد من باب آخر، وهو باب دليل الائتمام، وخلاصة هذا الوجه أنّ قوله عليه السلام: «خَمْسَةٌ لَا يَؤُمُّونَ النَّاسَ عَلَى كُلِّ حَالٍ: الْمَجْذُومُ والأَبْـرَصُ والْمَجْنُونُ ووَلَدُ الزِّنَا والأَعْرَابِيُّ»، شامل لمطلق حالات الائتمام بهؤلاء، ومنها الائتمام بهم في صلاة الميت.

وقد يعترض عليه: إنّ ما تقدم من كون صلاة الميت ليست بصلاة حقيقية وأنه لا يشترط فيها الطهارة من الخبث والحدث، كما أنّ الإمام لا يتحمل فيها عن المأموم شيئاً[2]، يؤسس لانصراف النهي عن الائتمام في الروايات، إلى الائتمام به فيما هو صلاة حقيقة، وهو ما عدا صلاة الميت.

ولكن يمكن أن يجاب: إنّه لا موجب للانصراف ما دام الائتمام صادقاً في صلاة الميت من غير خفاء، أجل، قد يكون القدر المتيقن لعنوان الائتمام أو المصداق الأتم له هو الائتمام في الصلاة الحقيقية.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الحكيم من إلغاء الخصوصية عن الجماعة في صلاة الفريضة اليومية أو غيرها، «بدعوى كون المفهوم عرفاً هو كونه شرطاً لمفهوم الجماعة مطلقاً»[3].

---

(1) **جواهر الكلام**، ج12، ص62.

(2) يقول السيد الحكيم مستدلاً على عدم التحمل: «لعدم الدليل عليه مع اختصاص التحمل هناك بالقراءة وليست معتبرة هنا. فعموم ما دل على اعتبار الدعاء بين التكبيرات بلا معارض»، **مستمسك العروة الوثقى**، ج4، ص225.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص225.

وقد يعترض عليه: بأنّ إلغاء الخصوصية لا يخلو من تأمل، لأنّ الجماعة في الصلاة عن الميت تختلف سنخاً عن الجماعة في صلاة الفريضة اليومية ونحوها، ما يمنع من الوثوق بدعوى إلغاء الخصوصية والإلحاق.

الوجه الثالث: ما استدل به السيد الحكيم أيضاً من أنّ شرط طهارة المولد وغيره من الشروط لا بدّ من توفره في الإمام في صلاة الميت، وذلك «للإطلاق المقامي لنصوص الجماعة في المقام، حيث لم يتعرض فيها لبيان المفهوم، فإنّ ذلك ظاهر في الاعتماد في بيانه على بيان مفهوم الجماعة في الصلاة»[1].

والإشكال عينه يرد عليه هنا، فإنّ عدم التنبيه ربما كان لوضوح الفرق بين المقامين.

ومنه تعرف الإشكال فيما ذكره بعض الفقهاء من أنّ «الظاهر أنّ تلك الشرائط لطبيعة صلاة الجماعة مطلقاً أينما تحققت من دون اختصاص لها بخصوص الفرائض. واحتمال أن تكون الجماعة في صلاة الميت من مجرد الاجتماع كيفما تحققت، كالاجتماع للدعاء من دون أن تكون من الجماعة المعهودة في الشريعة لا وجه له، كما أنّ انتفاء بعض أحكامها في جماعة الميت لدليل خاص لا يدل على انتفاء بقية الشرائط، فينفى ما نفي من الشرائط بالدليل الخاص ويبقى الباقي. وبالجملة المعهود عند المسلمين أنّ الجماعة فيها هي الجماعة في الفرائض من غير فرق إلّا مع الدليل عليه»[2].

وكيف كان، فقد عرفت أنّ شرط طهارة المولد ليس معتبراً على نحو اللزوم في إمام الجماعة في سائر الصلوات، فهنا أولى بعدم الاعتبار.

---

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج4، ص225.

(2) **مهذب الأحكام**، ج4، ص112.

في إعطائه من الزكاة

من الفروع الفقهية المتصلة بالولد غير الشرعي، ما أفتى به البعض من عدم جواز إعطائه شيئاً من سهم الفقراء من الزكاة. وبعض الوجوه الآتية والمستدل بها على المنع ـ إن تمت ـ فإنها تقتضي عدم جواز إعطائه من الخمس أيضاً، وتحديداً مما اصطلح على تسميته بسهم السادة، بناء على صحة تقسيم الخمس إلى السهمين المعروفين[1]، ومن هنا كان بحث المسألة في غاية الأهمية، وهذا ما تتكفل به النقاط التالية:

1. أقوال الفقهاء

قال الشيخ النجفي في الجواهر: «وولد الزنا من المؤمنيْن كولده من الكافريْن لا تبعية فيه لأحدهما، بناء على كونها[2] في النكاح الصحيح، فدفع الزكاة إليه حينئذٍ مبني على كون الإيمان ـ فعلاً أو حكماً ـ شرطاً فلا يعطى، أو أن الكفر ـ فعلاً أو حكماً ـ مانع فيعطى»[3].

وقال السيد اليزدي: «لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين ـ فضلاً عن غيرهم ـ من هذا السهم»[4].

وتعليقاً على هذه الفتوى، فقد اختلفت آراء المحشين على العروة، وهذه بعض كلماتهم: العراقي: «في حرمة الإيتاء مع إيمان الأبوين إشكال لإمكان دعوى اختصاص نفي الولدية بباب التوارث. اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على الإلحاق في غيره هو السيرة وإلا فقد عرفت أن التبعية بالشرف غير جار في الإسلام ومختص بباب الحرية فضلاً عن المقام، كما أنّ الإلحاق بالأب أيضاً مختص بمرحلة الإسلام للنص المشار إليه آنفاً وغير جار في الإيمان وحينئذ فلنا منع السيرة المزبورة حتى مع إيمان أبويه فضلاً عن إيمان أحدهما

---

(1) تقسيم الخمس إلى السهمين المذكورين ليس تاماً، بنظرنا، وفاقاً لما ذهب إليه غير واحد من أساتذتنا، راجع: **كتاب الخمس** للسيد محمود الهاشمي، ج2، ص380 وما بعدها، و**مباني فتاوى في الأموال العامة** للسيد كاظم الحائري ص108.

(2) يقصد التبعية.

(3) **جواهر الكلام**، ج15، ص384.

(4) **العروة الوثقى**، ج4، ص127.

خصوصاً لو كانت المؤمنة أمه وحينئذ فلا مقتضى للإلحاق كي يدور مدار المانع الممنوع جريانه في المقام ومن هذه الجهة لا يترك الاحتياط بتركه جداً تحصيلاً للجزم بالفراغ.

الجواهري: الأقوى الإعطاء.

الحكيم: إذا كان صغيراً.

الخوئي: إلا إذا كان مميزاً ومظهراً للإيمان.

الخميني: في حال صغره.

الخوانساري: على الأحوط.

الفيروزآبادي: إن صدق عليه المؤمن الفقير فلا بأس بإعطائه منها.

كاشف الغطاء: لا مانع من إعطائه من كل السهام مع فقره وإيمانه وعدم تجاهره بالكبائر.

الگلپايگاني: يعني في حال صغره لكنه محل تأمل.

الأصفهاني: يعني في حال صغره.

البروجردي: إن كان إسلامه بتبع أحد والديه»[1].

وقال السيد السبزواري: «على المشهور إذا كان صغيراً وذلك لأنّه لا طريق للحكم بإيمانه إلا من جهة التبعية وهي منفية شرعاً، ولكنه مبنيّ على شمول نفي التبعية لذلك أيضاً وهو أول الدعوى، مع ابتنائه على أن يكون الإيمان شرطاً لا أن يكون الكفر مانعاً وإلا فيصح الإعطاء لمجهول الحال، وأمّا إن كان كبيراً ووصف الإيمان، فيعطى من الزكاة مع تحقق سائر الشرائط، لصحة إطلاق المؤمن عليه ولا دليل يصح الاعتماد عليه ـ لكفر ولد الزنا ـ من عقل أو شرع»[2].

والمتحصل من الكلمات المتقدمة، تقسيم الولد غير الشرعي إلى صنفين:

الأول: أن يكون مميزاً وقد عرف معنى الإسلام والإيمان والتزم بهما، وبُني كما هو الصحيح المشهور على قبول ذلك منه، فيصحّ إعطاؤه حينئذٍ من الزكاة، والوجه في جواز إعطائه ـ بعد ارتفاع المانع، وهي دعوى كفره ـ أنّ ما دل على إعطاء الزكاة للمؤمن شامل له، ولا يشترط البلوغ في ذلك بل يكفي التمييز. ورفع القلم عن الصبي لا يلغي صحة عقيدته. ونفي نفوذ معاملاته حتى يبلغ لا يستلزم نفي صحة عباداته فضلاً عن صحة عقيدته.

(1) **العروة الوثقى**، ج4، ص127.

(2) **مهذب الأحكام**، ج11، ص220.

الثاني: أن يكون طفلاً غير مميز، وهنا اختلف الفقهاء، فمنهم من ذهب إلى منعه من سهم الفقير من الزكاة، وبعضهم أجاز ذلك.

وفي بيان الموقف، فإننا نتطرق أولاً إلى ما يقتضي إعطاءه منها، ثمّ نلاحظ ثانياً ما يمكن أن يعدّ مانعاً من الإعطاء.

2. دليل جواز إعطائه من الزكاة

ما الدليل على جواز إعطاء ابن الزنا غير المميز من الزكاة؟

أقول: الدليل هو أحد الوجهين التاليين:

أولاً: دخوله تحت عنوان الفقير والمسكين الوارد في الكتاب[1] والسنّة، «فإنّه (كما قال السيد الخوئي) شامل للكبير والصغير، لعدم اعتبار البلوغ في صدق عنوان الفقير أو المسكين»[2].

وسوف نلاحظ إذا ما كان ثمة مقيّد لهذا الإطلاق أم لا؟

ثانياً: ما ورد في بعض الأخبار من جواز الدفع لأطفال المؤمنين وعيالهم وذراريهم، والولد غير الشرعي مما ينطبق عليه هذا العنوان، وإليك بعض الروايات الواردة في ذلك:

في صحيحة حَرِيزٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: الرَّجُلُ يَمُوتُ ويَتْرُكُ الْعِيَالَ أيُعْطَوْنَ مِنَ الزَّكَاةِ؟ قَالَ: **نَعَمْ حَتَّى يَنْشَؤُوا ويَبْلُغُوا ويَسْأَلُوا مِنْ أَيْنَ كَانُوا يَعِيشُونَ إِذَا قُطِعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ**، فَقُلْتُ: إِنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ، قَالَ: **يُحْفَظُ فِيهِمْ مَيِّتُهُمْ ويُحَبَّبُ إِلَيْهِمْ دِينُ أَبِيهِمْ، فَلَا يَلْبَثُوا أَنْ يَهْتَمُّوا بِدِينِ أَبِيهِمْ، فَإِذَا بَلَغُوا وعَدَلُوا إِلَى غَيْرِكُمْ فَلَا تُعْطُوهُمْ**»[3].

وفي معتبرة[4] يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عيال المسلمين،

---

(1) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص137.

(3) **الكافي**، ج3، ص548، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص102.

(4) يقول السيد الخوئي في توضيح سند الخبر: «أمّا من حيث السند، فالظاهر هو الاعتبار، فإنّ المراد بمحمد بن الوليد هو الخزاز البجلي الذي له كتاب ووثقه النجاشي صريحاً، بقرينة روايته عن يونس دون الشباب الصيرفي الغير [غير] الثقة وإن كان في نفس الطبقة، لعدم روايته عن يونس، مضافاً إلى معروفيّة الأول واشتهاره الموجب لانصراف اللفظ عند الاطلاق إليه، فلا مناقشة في السند»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج23، ص192.

أعطيهم من الزكاة فأشتري لهم منها ثياباً وطعاماً، وأرى أن ذلك خير لهم. قال: فقال: **لا بأس**»[1].

وفي خبر عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: رَجُلٌ مُسْلِمٌ مَمْلُوكٌ ومَوْلَاه رَجُلٌ مُسْلِمٌ وله مَالٌ يُزَكِّيه ولِلْمَمْلُوكِ وَلَدٌ صَغِيرٌ حُرٌّ أَيُجْزِئُ مَوْلَاه أَنْ يُعْطِيَ ابْنَ عَبْدِه مِنَ الزَّكَاةِ؟ فَقَالَ: **لَا بَأْسَ بِه**»[2].

وعن أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**ذُرِّيَّةُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ إِذَا مَاتَ يُعْطَوْنَ مِنَ الزَّكَاةِ والْفِطْرَةِ كَمَا كَانَ يُعْطَى أَبُوهُمْ حَتَّى يَبْلُغُوا، فَإِذَا بَلَغُوا وعَرَفُوا مَا كَانَ أَبُوهُمْ يَعْرِفُ أُعْطُوا وإِنْ نَصَبُوا لَمْ يُعْطَوْا**»[3].

إنّ هذه الأخبار ظاهرة في جواز إعطاء أطفال المسلمين بصرف النظر عن مذهبهم، إلا أنّ الفقهاء لم يجيزوا الإعطاء لغير أطفال الإمامية، قال في الشرائع: «وتعطى الزكاة أطفال المؤمنين دون أطفال غيرهم»[4]، ولكنّ منعهم يفتقد الدليل.

واستدل عليه في الجواهر بالإجماع، معتبراً أنّه «الحجة بعد إطلاق الكتاب والسنة»[5]. ولكن تعبدية هذا الإجماع محل شك كبير، ولا يرفع اليد عن الأخبار الصحيحة استناداً إلى مثله، كيف وصحيحة أبي بصير المتقدمة واضحة الدلالة على إعطاء الأولاد مع عدم كونهم عارفين، وأما منعهم منها إذا بلغوا واختاروا غير مذهب أهل البيت عليهم السلام فهذا حكم قد رجحنا في بعض دراساتنا أنه حكم تدبيري[6].

وبصرف النظر عن ذلك، وبالعودة إلى حكم الولد غير الشرعي، فإنّ هذه الأخبار دلت على جواز إعطاء أطفال المسلمين وعيالهم من الزكاة، والولد غير الشرعي هو من أطفال المسلمين وعيالهم.

---

(1) **قرب الإسناد**، ص49. وعنه **وسائل الشيعة**، ج9، ص227، الباب 7، من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث 3.

(2) **الكافي**، ج3، ص563، وصفها السيد الخوئي بالمعتبرة، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص137، مع أن في سندها محمد بن إسماعيل النيسابوري وهو مجهول، ولذا قال في المجلسي: «مجهول كالصحيح»، **مرآة العقول**، ج16، ص113.

(3) **الكافي**، ج3، ص459. وصفها السيد الخوئي بالمعتبرة، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص137، مع أنّ في سندها معلى بن محمد، وقد قال المجلسي في وصفه: «ضعيف على المشهور»، **مرآة العقول**، ج16، ص88.

(4) **شرائع الإسلام**، ج1، ص123.

(5) **جواهر الكلام**، ج15، ص383.

(6) **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي** ـ دراسة في فتاوى القطيعة، ج2، ص377.

هذا ولكنّ السيد الخوئي ادعى انصراف هذه الأخبار إلى الولد الشرعي، قال: «إلّا أنّه لا ينبغي التأمّل في انصرافها عن أولاد الزنا، بداهة أنّ المنسبق منها ما هو المتعارف من عوائل المسلمين، أعني الأولاد الشرعيّين، فلا جرم يختصّ مورد الأخبار بأولاد الحلال، فيقال: إنّ هؤلاء الأطفال معدودون من أهل الولاية ومن أصحابنا، وأمّا المتولَّد من سبب غير شرعي ولا سيّما إذا كانت أُمّه البغيّة مشركة أو مخالفة فهو غير داخل في العناوين المزبورة إمّا قطعاً أو لا أقلّ من الشكّ في الدخول والشمول، فلم يحرز»[1].

ولكنْ لا وجه لدعوى الانصراف هذه، لصدق العنوان عليه، دون خفاء، ولذا لو سألت عنه في مجتمع متنوع دينياً لقيل هذا من أولاد المسلمين، وفي مجتمع متنوع مذهبياً لقيل: هذا من أولاد الشيعة، فصحة الحمل موجودة، وصحة السلب غير مقبولة، فلا نرى أهل العرف يقبلون القول: إنّ هذا ليس من أبناء المسلمين، وقد اعترف السيد الخوئي أنّه ليس للشارع اصطلاح خاص في النسب، وإنّما الأمر موكولٌ إلى التكوين والعرف، أجل، قد يكون الولد الشرعي هو القدر المتيقن لتلك الروايات، لكنه من القدر المتيقن من خارج الخطاب، وهذا لا يمنع من انعقاد الإطلاق إجماعاً، وإلا لما انعقد للكلام إطلاق بتاتاً.

وما ذكرناه بشأن ابن الزنا غير المميز، يجري بعينه على ابن الزنا البالغ أو المميز، فإن كل ما كان موضوعه المسلم من الأحكام شامل له ولا وجه لإخراجه عنه، فخطابات: لا تقتل المسلم ولا تغتبه ولا تخنه، وصلّ على المسلم أو غيرها من الخطابات لا وجه لدعوى انصرافها إلى المسلم المولود بطريقة شرعية.

3. أدلة منعه من الزكاة

وأمّا ما يذكر كمانع من إعطائه من سهم الفقراء من الزكاة، بحيث يصلح لتقييد المطلقات المتقدمة، فهو بعض الوجوه:

الوجه الأول: انتفاء نسبه عن أبيه، لأنّ الزنا لا يثبت نسباً. فهو ليس ابناً للمسلم ليشمله ما دلّ على إعطاء أولاد المسلم من الزكاة

ولكن هذا الوجه ضعيف، لما عرفت سابقاً من أنه لم يثبت نفي نسبه عن أبيه. فهو ابنه تكويناً ولغة وعرفاً، والشارع ليس لديه اصطلاح خاص في البنوة. وقد نبّه غير واحد من الفقهاء على ردّ هذا الاستدلال. قال السيد الحكيم في المستمسك توجيهاً لفتوى السيد اليزدي بعدم إعطائه الزكاة: «لانتفاء بنوته للمؤمن»، ثمّ علّق على ذلك قائلاً: «لكن لم يتضح

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص144.

إطلاقٌ يتضمن ذلك، كي يعوّل عليه في المقام، وإن كان مشهوراً»[1]. ونفي التوارث ـ لو ثبت ـ فهو لا يثبت نفي النسب بشكل عام.

الوجه الثاني: إنّ إعطاء شخص من الزكاة يتوقف على كونه من أهل الولاية، أو تابعاً لمن كان من أهل الولاية، والأمران منتفيان في المقام، فالطفل غير المميز المتولد من الزنا لا هو من أهل الولاية، ولا يحرز تبعيته في الأحكام لوالديه الموالِيين، وتوضيح ذلك: أنه قد ورد في الأخبار أنّه لا تُعطى الزكاة إلا لأهل الولاية أو أهل المعرفة، أو أن يكون من أصحابك. «ومن البيّن أنّ صدق هذه العناوين موقوف على التمييز والتشخيص فلا تنطبق على غير المميّز»[2]. وإعطاء الطفل الشرعي من الزكاة إنما هو بلحاظ التبعية لوالديه الموالِيين، والولد غير الشرعي لا يشمله دليل التبعية، لا بسبب نفيه عن أبيه، ليقال إنّ ذلك غير ثابت وأنّ النفي مختص بالتوارث، بل لأنّ مستند دليل التبعية هو السيرة، وهي دليل لبي يقتصر فيه على المتيقن، وهو الولد الشرعي. قال في الجواهر: «ولد الزنا من المؤمنين كولده من الكافرين لا تبعية فيه لأحدهما، بناء على كونها في النكاح الصحيح، فدفع الزكاة إليه حينئذ مبني على كون الإيمان ـ فعلاً أو حكماً ـ شرطاً فلا يعطى، أو أنّ الكفر ـ فعلاً أو حكماً ـ مانع فيُعطى»[3]. بل إنّ بعضهم استشكل في التبعية بلحاظ الإيمان حتى في الولد الشرعي فضلاً عن غيره، معتبراً أنّ دليلها مختص بالحرية، كما جاء في كلام المحقق العراقي الآنف.

ويرده:

أولاً: إنّ شرط الولاية في مصرف الزكاة ـ بنظرنا ـ شرط تدبيري وليس تشريعياً، كما أوضحنا ذلك في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

ثانياً: إنّنا نوافق على أنّ عنوان أهل الولاية أو المعرفة ـ خلافاً لعنوان الفقير الذي يشملُ الصغير والكبير ـ لا يشمل إلا العاقل المميز الذي اعتقد بمضمون ما يحمله العنوان أكان ولداً شرعياً أو غير شرعي، ولكنّ ذلك لا يمنع من إعطاء الطفل غير الشرعي، لا على قاعدة التبعيّة ليقال بعدم شمولها للولد غير الشرعي أو لمرحلة الإيمان بالمعنى الأخص، بل لوجود دليل خاص يجيز الإعطاء، والدليل هو ما تقدم من أنّ الزكاة تُعطى لأولاد المسلمين أو المؤمنين وذراريهم، وهذا الدليل باقٍ على إطلاقه ولا مقيّد له، وكذا ما دل على استحقاق الفقير للصدقة فإنه لا معارض له ولا مقيّد لإطلاقه. وما دل على شرط الولاية لا يصلح

---

(1) **مستمسك العروة**، ج9، ص279. ولم يبتعد السيد الخوئي عن هذا المعنى، فقد ردّ الاستدلال بأنه «لم ينهض أي دليل على ردّ بنوته»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص143.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج24، ص143.

(3) **جواهر الكلام**، ج15، ص384.

للتقييد لأنه لا نظر له لغير المميزين من الأولاد، شرعيين كانوا أو غير شرعيين، باعتبار أنهم ليسوا أهلاً للإيمان أو عدمه، فهو إنما يخرج خصوص المميز الذي اختار طريقاً غير طريق الولاية عن مطلقات ما دل على إعطاء الفقير أو ما دلّ على إعطاء ذراري المؤمنين والمسلمين.

ثالثاً: إنّه قد يستظهر أنّ وصف الإيمان ليس شرطاً ليمنع الطفل غير المميز من الزكاة، وإنما عدم الإيمان مانع فيعطى، وقد أشار إلى ابتناء المسألة على ذلك صاحب الجواهر[1]. وقال السيد السبزواري في كلامه الآنف: «مع ابتنائه على أن يكون الإيمان شرطاً لا أن يكون الكفر مانعاً وإلا فيصح الإعطاء لمجهول الحال».

ولكن هذه الملاحظة غير صحيحة، وذلك لأنّ ما دلّ على الإيمان بالمعنى الأخص ظاهر في شرطيته لا في كون عدمه مانعاً، على أنّ الطفل غير المميز لا معنى للكلام عن إيمانه أو عدم إيمانه كما عرفت.

(1) **جواهر الكلام**، ج15، ص384.

في أحكام الزواج وتوابعه من الرضاعة والإجهاض

في باب الزواج، وما يتصل به من الرضاعة والإجهاض، تبرز أمامنا العديد من الفروع الفقهية المتصلة بالولد غير الشرعي، ويمكن أن يضاف إليها قضية النسب وقد كنا في مستهل البحث الفقهي قد تطرقنا إلى موضوع النسب.

أولاً: في الزواج

في باب الزواج هناك عدة فروع تتصل بالولد غير الشرعي، عمدتها الفرعين التاليين:

1. حكم زواج الولد غير الشرعي من محارمه.
2. وحكم زواج سائر المؤمنين منه أو زواجهم منه.

وفيما يلي نتطرق إلى هذين الفرعين:

الفرع الأول: زواج ابن الزنا من أحد أبويه أو محارمه

هل يجوز للأم الزانية أن تتزوج ابنها غير الشرعي؟ أو للأب أن يتزوج ابنته من الزنا أو للأخ أن يتزوج أخته من الزنا؟ وينجر السؤال في سائر المحارم.

1. المشهور هو الحرمة

لقد تمّت الإشارة إلى هذا الأمر سابقاً، وهذا أوان بحث المسألة بشكل تفصيلي. ولا يخفى أنّ المشهور عند علماء الفريقين هو حرمة الزواج المذكور، لأن الزنا لا يلغي المحرمية، بيد أنّ بعض أئمة المذاهب ذهبوا إلى جواز زواج الرجل من ابنته المولودة من الزنا، قال عبد الله بن قدامة الحنبلي: «ويحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا وأخته وبنت ابنه وبنت بنته وبنت أخيه وأخته من الزنا وهو قول عامة الفقهاء، وقال مالك والشافعي في المشهور من مذهبه يجوز ذلك كله لأنّها أجنبية منه ولا تنسب إليه شرعاً ولا يجري التوارث بينهما ولا تعتق عليه إذا ملكها ولا تلزمه نفقتها فلم تحرم عليه كسائر الأجانب...» [1].

وقال الشيخ الطوسي: «إذا زنا [زنى] بامرأة، فأتت ببنت يمكن أن تكون منه، لم تلحق به

---

(1) **المغني**، ج7، ص485.

بلا خلاف، ولا يجوز له أن يتزوجها... دليلنا: ما دللنا عليه من أنه إذا زنا [زنى] بامرأة حرمت عليه بنتها وانتشرت الحرمة، وهذه بنتها، وطريقة الاحتياط تقتضي تجنب هذه. وأيضاً قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾[1]، وهذه بنته لغة وإن لم تكن شرعاً»[2].

وقال المحقق الحلي: «فلو زنا [زنى] فانخلق من مائه ولد على الجزم، لم ينتسب إليه شرعاً، وهل يحرم على الزاني والزانية؟ الوجه أنّه يحرم، لأنّه مخلوق من مائه، فهو يسمى ولداً لغة»[3].

وقد انفرد ابن إدريس من بين فقهاء الشيعة، فلم يحرّم الزواج من البنت المذكورة من حيث كونها بنتاً بل من حيث كفرها، قال بعد نقل كلام الشيخ الطوسي: «لم تحرم عليه هذه البنت، من حيث ذهب شيخنا إليه، لأنّ عند المحصلين من أصحابنا إذا زنى بامرأة لم تحرم عليه بنتها، وقد دللنا على ذلك، وقوله: هي بنته لغة، فعرف الشرع، هو الطارئ على عرف اللغة، وإنما تحرم عليه إذا كان الزاني مؤمناً، لأنّ البنت المذكورة كافرة على ما يذهب إليه أصحابنا من أن ولد الزنا كافر، ولا يجوز للمؤمن أن يتزوج بكافرة، فمن هذا الوجه تحرم، لا من الوجهين المقدم ذكرهما»[4].

أقول: لو سلم وجود عرف شرعي بنفي النسب، فاعتراض ابن إدريس على الشيخ بأن عرف الشرع مقدمٌ على اللغة هو اعتراض في محله، والأصح نفي وجود عرف شرعي في المسألة كما سيأتي.

وقد ذهب الشيخ يوسف البحراني إلى الاحتياط في المسألة، قال: «والمسألة لعدم ورود شيء فيها من النصوص بالعموم أو الخصوص من المتشابهات «حلال بيّن، وحرام بين، وشبهات بين ذلك» كما استفاضت به الأخبار. والحكم في الشبهات كما دلت عليه الأخبار هو الوقوف عن الفتوى فيها والعمل بالاحتياط متى احتيج إلى ذلك، فالواجب هنا ـ في البنت المتولدة من ماء الزاني بالنسبة إليه، والولد المتولد من الزانية بالنسبة إليها، وكذا بالنسبة إلى الإخوة وأشباههم في الموضعين ـ هو العمل بما يقتضيه الاحتياط من المعاملة تارة بحكم الأجنبي، وتارة بحكم الأولاد النسبية، فتحرم المناكحة بينه وبين من تولد منه كالولد النسبي، ويحرم النظر واللمس كما يحرم في الأجنبي وعلى هذا فقس»[5].

---

(1) سورة النساء، الآية 23.

(2) **الخلاف**، ج4، ص311.

(3) **شرائع الإسلام**، ج2، ص507.

(4) **السرائر**، ج2، ص526.

(5) **الحدائق الناضرة**، ج23، ص616.

ولكن لا وجه للاحتياط ما دام أن الدليل على الحرمة قائم، وهو ما سيأتي.

2. مستند القول بجواز الزواج

لا يخفى أنّه ليس للقول بجواز زواج الرجل من ابنته المتكونة من نطفته بطريقة غير شرعية، أو مشروعية زواج المرأة من الولد المتكون من بويضتها بالطريقة عينها إلا دعوى كون الشريعة قد نفت هذا النسب وأبطلته، فلم يعد ابن الزنا ولداً للزاني، وعليه، فلا مانع من التزاوج بينهما، والولدية العرفية لا يعتدّ بها، لأنّ الشرع أبطلها، ولذا قال ابن إدريس تعليقاً على كلام الشيخ الطوسي حول أنّها ابنته لغة: «فعرف الشرع، هو الطارئ على عرف اللغة»[1]. أي هو الحاكم والمتقدم.

ولكنْ قد أسلفنا سابقاً أن الشارع لم يرد عنه ما يثبت نفي النسب بين الزاني وبين المتولد من مائه، لأنّ قوله (ص): «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، إنما هو بصدد نفي الولد عن الزاني في صورة وجود الفراش واحتمال كون الولد هو للزوج، ولا ينفيه عنه مطلقاً.

تلخص أنه لا وجود لدليل على صحة الزواج المذكور... ولكنْ ما الدليل على حرمته وبطلانه ولزوم المنع منه؟

3. أدلة الحرمة

والجواب: إنّ الدليل على حرمة الزواج المذكور هو:

أولاً: أنّ الولد غير الشرعي هو ابن ـ تكويناً وعرفاً ولغة ـ للزاني والزانية، فالبنوّة ثابتة، لأنّه متكوّن من بويضة الأم وماء الأب، ومن كان كذلك فهو ولد حقيقة تكويناً وعرفاً ولغة، ونفيه عنهما يحتاج إلى دليل، وهو مفقود. ولم يثبت أنّ للبنوة والأبوة اصطلاحاً شرعياً مغايراً لهذه الحقيقة التكوينية والعرفية واللغوية. ومع كونه ابناً لهما فتلحقه أحكام البنوة ومنها حرمة الزواج، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾. وتخلّف بعض الأحكام لا ينفي البنوة، كما ذكرنا سابقاً. وإلى مثل هذا الوجه استند جمع من فقهاء الفريقين، قال الشيخ الطوسي: «دليلنا: ما دللنا عليه من أنه إذا زنا [زنى] بامرأة حرمت عليه بنتها وانتشرت الحرمة، وهذه بنتها، وطريقة الاحتياط تقتضي تجنب هذه. وأيضاً قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾، وهذه بنته لغة..»[2].

(1) **السرائر**، ج2، ص526.

(2) **الخلاف**، ج4، ص311.

قال ابن قدامة: «ولنا قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ وهذه بنته، فإنها أنثى مخلوقة من مائه، وهذه حقيقة لا تختلف بالحلّ والحرمة»[1].

بل إنّ بعض الأخبار التي تقدمت في الحديث عن النسب يظهر منها الاعتراف ببنوته شرعاً أيضاً، فلتراجع.

ثانياً: إنّ حلية زواج الرجل من البنت المتولدة من مائه، أو حلية زواج المرأة من الولد المتكوّن من بويضتها هو أمر في غاية الاستغراب والاستهجان، وقد عززت الشريعة وأمضت مثل هذا الاستهجان ما جعل منه شاهداً شرعياً، ولولا إمضاء الشريعة للاستهجان لما صلح مستنداً للحكم الشرعي، وبقي مجرد استيحاش لا يُرفع بسببه اليد عن دليل الجواز في حال نهوضه، ولكن قد جاء في بعض الأخبار ما يدعم هذا الاستهجان والرفض، ففي صحيحة زرارة قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن خلق حواء وقيل له: إنّ عندنا أناساً يقولون: «إن الله خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى؟ فقال: **سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، يقولون من يقول هذا! إنّ الله لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه، ويجعل للمتكلم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام أن يقول: إنّ آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه، ما لهؤلاء حكم الله بيننا وبينهم**»[2]، فإنّ المستفاد منها استهجان أن يتزوج الإنسان ممن تكوّن منه، فإنّ هذه الصحيحة بررت استهجان كون حواء من ضلع آدم بأنه لو كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ آدم ينكح بعضه بعضاً؟! ما يعني أنّ المستقر في ذهن العرف أنها لو كانت من ضلعه لما كانت أجنبية عنه، وظاهر الرواية أنّ الإمام عليه السلام يقرّ هذا الاستهجان ويراه وارداً، ما يؤكد أن المستقر في أذهان العرف هو بشاعة تزوج الإنسان ممن تكوّن منه، وما ذاك إلا لوجود علاقة نسبية بينهما لدى العرف، والولد بعض من أبيه وأمه، وقد يشهد له ما روي عن الإمام علي عليه السلام: لابنه الحسن عليه السلام: «**وَوَجَدْتُكَ بَعْضِي، بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي**»[3].

إنْ قلت: إنّه قد ثبت أنّ أبناء آدم تزاوجوا فيما بينهم، فلو كان الأمر مداناً ومرفوضاً وكان الشرع يقرّ هذه الاستهجانات لما جعل نسل البشرية قائماً على زواج الأخ من أخته؟

قلت: لو صحّ التزاوج المذكور[4]، فإنّ الاستهجان الحاصل فيه ـ فضلاً عن أنه أقل

---

(1) **المغني**، ج7، ص485.

(2) **الوسائل**: الباب 28 من أبواب النكاح المحرم، الحديث:1.

(3) **نهج البلاغة**، ج3، ص38.

(4) هناك نظريتان مطروحتان حول تناسل أبناء آدم: النظرية الأولى: أنّ الأخوة تزوجوا من الأخوات، ويقال: إنّ السيدة حواء أنجبت من بطنها الأول توأمين ذكراً وأنثى، وأنجبت من البطن الثاني ذكراً =

مؤنة واستيحاشاً من الاستهجان الحاصل في زواج الأب مع ابنته، ولا سيما أنّ ضرورة التناسل البشري فرضته ـ لم يرد ما يقره في الشرع، كما هو الحاصل في المقام.

ثالثاً: واستدل الشيخ الطوسي في كلامه المتقدم بما دلّ على أنّ من «زنا بامرأة حرمت عليه بنتها وانتشرت الحرمة، وهذه بنتها»، فهو يحرِّم الزواج منها لكونها ابنة زوجته لا لكونها ابنته.

وردّه ابن إدريس بنفي ذلك، وأنّه «عند المحصلين من أصحابنا إذا زنى بامرأة لم تحرم عليه بنتها»[1].

أقول: هذه المسألة (حرمة ابنة المزني بها على الزاني) محلّ خلافٍ بين الفقهاء، بسبب اختلاف الروايات فيها[2]، وإننا نرجح القول بعدم الحرمة فيها، لأنه تعارض الأخبار لا مجال معه للجمع العرفي، فيكون المرجع إلى المرجحات، والمرجح الكتابي هو مع الطائفة المحللة، أقصد قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3]. ولذا فهذا لا يصلح شاهداً للمنع، فيبقى الوجهان الأولان وفيها كفاية.

الفرع الثاني: حكم الزواج من ابن الزنا

هل يجوز الزواج من الولد غير الشرعي؟

= وأنثى، وقد تزوج الذكر من البطن الأول من الأنثى من البطن الثاني، وقد تبنّى هذه النظرية بعض علماء الشيعة، وكثير من علماء السنة. النظرية الثانية: وهي المشهورة عند علماء الشيعة، وحاصلها أنّ الله تعالى قد هيّأ امرأتين إحداهما من الجن، والثانية من الملائكة وقد تزوج أحد ابني آدم بالجنية والآخر بالحورية، وتكاثر النسل. وعن القائلين بكل واحدةٍ من هاتين النظريتين، يمكن مراجعة كتاب: **مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني**، للسيد عبد السلام زين العابدين ص27، وتوجد روايات تؤيّد كلا النظريتين، وثمّة احتمال يرد في البال وهو في حال مساعدة الدليل يشكّل نظرية ثالثة في المقام، وهي أن يكون التزاوج قد حصل مع بقايا جنس بشري سابق على جيلنا هذا الذي يعود إلى آدم وحواء، على أن يكون بدء التناسل لدى ذلك الجيل مبنياً على أن الله تعالى قد خلق في عرض واحد رجلين وامرأتين أو أكثر، وحصل التزاوج فيما بينهم، ثم تناسل الخلق من أبناء العم، وربما يطرح هذا الاحتمال نفسه في جيلنا البشري هذا، وإذا أمكن تبني هذه النظرية ونهضت بعض الشواهد لإثباتها فتكون أقرب النظريات بعداً عن الإشكال. ولسنا هنا بصدد دراسة هذه النظريات ولا بيان الصحيح منها، ولكن لو دار الأمر بين النظريتين الأولى والثانية، فإنّ النظرية الثانية تواجه من الإشكالات، ما يجعل النظرية الأولى هي الأقرب، والله العالم.

(1) **السرائر**، ج2، ص526.

(2) راجع روايات المسألة، في **وسائل الشيعة**، ج20، ص423، الباب 6 من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(3) سورة النساء، الآية 24.

1. أقوال الفقهاء

المعروف بين الفقهاء جواز الزواج من الزانية على كراهية، ومقتضى القول بكفر ابن الزنا أن يمنع الزواج المذكور، ولكنّ القول بكفره ضعيف للغاية كما عرفت، ولذا كان المشهور هو القول بالكراهة.

قال العلامة الحلي: «يكره وطء المولودة من الزنا بالملك والعقد معاً»[1].

قال الشهيد الأول: «ويكره وطء ابنة الزنا بالملك أو العقد مخافة العار، والعقد أشدّ كراهة من الملك، وحرّمه ابن إدريس، بناء على كفر ولد الزنا وتحريم الكافرة. وفي المقدّمتين منع»[2].

وقال المحقق الكركي: «لا شبهة في كراهية وطء الزانية بالعقد والملك، لما فيه من العار وخوف اختلاط الماءين، وكذا يُكره وطء المولودة من الزنا لكلّ من الأمرين ولم ينصّوا على كراهة زواج المرأة من الزاني، ولا يبعد إلغاء الخصوصيّة، وإلحاق ذلك بحكم الصورة السابقة.

وقال الشهيد الثاني بعد أنّ نصّ على الكراهة، «وقيل: يحرم بناء على كفره، وهو ممنوع»[3].

وأما عند فقهاء السنّة، فقد قال عبد الله بن قدامة الحنبلي: «فأمّا ولد الزنا فيحتمل أن لا يكون كفؤاً لذات نسب، فإنّ أحمد رحمه الله ذكر له أنه ينكح وينكح إليه فكأنه لم يجب ذلك، لأنّ المرأة تعيّر به هي ووليها ويتعدى ذلك إلى ولدها، وأمّا كونه ليس بكفء لعربية فلا إشكال فيه، لأنه أدنى حالاً من المولى»[4].

ونسب القول بالكفاءة في النسب إلى الحنفية والشافعيّة، بينما ذهب المالكية وهو رأي عند الحنابلة والثوري والكرخي وأبو بكر الجصاص من الحنفيّة إلى عدم اعتبار النسب في الكفاءة[5].

وبعد هذا فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل من دليل على شرطية طهارة المولد في الكفاءة المعتبرة في الزواج؟ والسؤال الآخر: هل من دليل على الكراهة؟

---

(1) **منتهى المطلب**، ج10، ص329.

(2) **الدروس الشرعية**، 3، ص225.

(3) **الروضة البهية**، ج3، ص312.

(4) **المغني**، ج7، ص378، و**الشرح الكبير**، ج7، ص471.

(5) **الموسوعة الفقهية (الكويتية)**، ج45، ص222.

2. هل من دليل على شرط الكفاءة في النسب؟

وفي الجواب على السؤال الأول نقول: إنّ الذين قالوا باشتراط الكفاءة في النسب في النكاح لم يذكروا لنا دليلاً على هذا الشرط، بما يقتضي المنع من زواج ابن الزنا من امرأة طاهرة المولد، وكذا العكس، ولذا يكون المرجع هو إلى صحة الزواج تمسكاً بعمومات ما دلّ على كفاية الكفاءة في الدين، والعمومات مستفادة من الأخبار، من قبيل:

صحيح عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: «كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي أَمْرِ بَنَاتِه وأَنَّه لَا يَجِدُ أَحَداً مِثْلَه فَكَتَبَ إِلَيْه أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ بَنَاتِكَ وأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَداً مِثْلَكَ فَلَا تَنْظُرْ فِي ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّه فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَه ودِينَه فَزَوِّجُوه ﴿إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ﴾[1]»[2].

وفي صحيحة إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمَذَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي التَّزْوِيجِ، فَأَتَانِي كِتَابُه بِخَطِّه: «قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَه ودِينَه فَزَوِّجُوه ﴿إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ﴾»[3].

أجل، هناك بعض الأخبار التي قد يظهر منها النهي عن الزواج من بنت الزنا، وقد حملها الفقهاء على الكراهة، ولذا نؤجل ذكرها والتعليق عليها إلى الفقرة التالية.

والخلاصة: أنه لا مانع شرعاً من الزواج من الزانية والزاني.

3. أدلة القول بالكراهة

أما القول بكراهة الزواج المذكور فقد استدل عليه بعدة وجوه:

الوجه الأول: استدل المحقق الكركي بقوله: «لما فيه من العار»[4]، وورد هذا الوجه أيضاً في الروضة البهيّة[5].

ويلاحظ عليه:

1. لا دليل على أنّ لزوم العار اجتماعياً يستلزم الكراهة شرعاً، إذ لربما كان الشارع بصدد تغيير الذهنية الاجتماعيّة التي لا تنطلق من منطلقات فطرية.

---

(1) سورة الأنفال، الآية 73.

(2) **الكافي**، ج5، ص347، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص395.

(3) **الكافي**، ج5، ص347.

(4) **جامع المقاصد**، ج13، ص198. ذكر ذلك في الزواج من الزانية والمولودة من الزنا.

(5) **الروضة البهية**، ج3، ص312.

2. لو كان لزوم العار الاجتماعي عنواناً مقتضياً للكراهة للزم حاكميته على الأحكام الشرعية، ما يؤدي إلى تغيير الأحكام عندما يغدو الأخذ بها موجباً للعار بسبب غربة الشريعة عن الواقع، وهذا قد يكون فيه اندراس تعاليم الإسلام.

3. أنّ لزوم العار الاجتماعي لو عوّل عليه في إثبات الأحكام الشرعيّة، فقد يقال بأنه يستوجب التحريم وليس الكراهة.

4. على أنّ هذا العنوان أخص من المدعى، وذلك لأنّ كون المرأة ابنة زنا قد لا يكون معروفاً في المجتمع وإنما يعرفه الزوج وعدد قليل من الناس ما ينفي صدق العار الاجتماعي، كما أنّ المعرّة متغيرة، فبعض المجتمعات لم تعدْ ترى في ذلك عيباً ولا عاراً.

والخلاصة أنّ لزوم العار لا يصلح دليلاً للكراهة الشرعيّة، أجل، قد يستفاد ذلك من بعض النصوص الآتية، فيكون الدليل هو الخبر الدال على ذلك، ولا يصح جعل هذا الوجه دليلاً في عرض الخبر الآتي.

الوجه الثاني: ما ذكره الكركي أيضاً من «خوف اختلاط الماءين»[1].

وهذا الاستدلال مبني على أنّ للمرأة منياً، وهذا تصور كان شائعاً في القديم، وأثبت العلم بطلانه، ولكن يمكن ترميم الاستدلال بافتراض أنّ المقصود هو أنّه يلزم اختلاط ماء رجل طاهر المولد مع بويضة امرأة مولودة من حرام، والمقصود النهائي هو ولادة طفل من أم أو أب تولد أحدهما عن طريق غير شرعي.

ولكنّ الاعتراض على ذلك هو أنّ مجرد التقاء الماءين ـ حتى لو كان تعبيراً عن إنجاب الولد عن هذا الطريق ـ لا يصلح دليلاً على الكراهة، بل لا يخلو من مصادرة. وعلى فرض أنّ ذلك مستفادٌ من النصوص، فهذا سيجعل النص دليلاً، لا أن يكون وجهاً في عرضه. وأضف إلى ذلك أنّ ما يقتضيه الوجه المذكور هو كراهة الإنجاب من ابن الزنا، وهذا أخص من المدعى، لأنّ الكراهة المدعاة في كلماتهم هي في مجرد العقد على ابن الزنا، أو في الدخول، ولو لم يكن بقصد الإنجاب، كما لو كان الزوج عقيماً أو كانت الزوجة عاقراً.

الوجه الثالث: استدل العلامة على الكراهة بأنّه قد ورد في النصوص كراهة الحج والتزويج من ثمن الأمة المتولدة من الزنا، «فالنكاح لها أبلغ في الكراهة»[2]، والأخبار المشار إليها هي:

---

(1) **جامع المقاصد**، ج، 13، ص198. ذكر ذلك في الزواج من الزانية والمولودة من الزنا.

(2) **منتهى المطلب**، ج10، ص329.

معتبرة مُثَنَّى الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَه تَكُونُ لِيَ الْمَمْلُوكَةُ مِنَ الزِّنَا أَحُجُّ مِنْ ثَمَنِهَا وأَتَزَوَّجُ؟ فَقَالَ: لَا تَحُجَّ ولَا تَتَزَوَّجْ مِنْه»[1].

وعَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: «لَا يَطِيبُ وَلَدُ الزِّنَا ولَا يَطِيبُ ثَمَنُه أَبَداً، والْمِمْرَازُ لَا يَطِيبُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ، وقِيلَ لَه: وأَيُّ شَيْءٍ الْمِمْرَازُ؟ فَقَالَ: الرَّجُلُ يَكْتَسِبُ مَالاً مِنْ غَيْرِ حِلِّه فَيَتَزَوَّجُ بِه، أَوْ يَتَسَرَّى بِه فَيُولَدُ لَه فَذَاكَ الْوَلَدُ هُوَ الْمِمْرَازُ»[2].

أقول: إنّ دعوى الأولوية، لا تخلو من تأمل، فكراهة التزوج من ثمن المتولدة من طريق غير شرعي، لا يعني بالضرورة كراهة الزواج نفسه، فالتزوج من ثمنها يراد به صرفه في لوازم الزواج من المهر أو غيره، وهذا أمر ليس بالضرورة أن يدل على كراهة الزواج نفسه، وذلك لأن من المرجح أن يكون نظر الخبر إلى صرف الثمن في المهر بقرينة ذكر الحج، وهما (ثمن المهر ومصرف الحج) واردان في بعض الأخبار بصفتهما مما ينبغي الاهتمام بهما، روي أن السندي بن شاهك قال لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: «أحب أن تدعني على أن أكفنك، فقال: إنا أهل بيت حج صرورتنا ومهور نسائنا وأكفاننا من طهور أموالنا»[3].

اللهم إلا أن يقال: إنّ سبب التشدد في المهر هو الحرص على مسألة الزواج وما يتبعه من ولد ونسب.

الوجه الرابع: وثمّة مجموعة من الروايات الخاصة نهت عن الزواج من المولودة من الزنا:

الرواية الأولى: صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَه الْخَادِمُ وَلَدَ زِنى عَلَيْه جُنَاحٌ أن يطأها؟ قال: لا، وإنْ تنزّه عن ذلك، فهو أحبّ إليّ»[4].

وهذه تدلّ على حثّ الإمام عليه السلام على التنزه عن مثل هذا الزواج، وهذا المعنى لا تخلو دلالته على الكراهة الشرعية من تأمل، ولعلّه بملاك المعرة الاجتماعية، مما ستنص عليه روايات المجموعة الثالثة.

(1) **الكافي**، ج5، ص226، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص87.
(2) **الكافي**، ج5، ص225، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص78. وفيه المزيز بدل الممراز.
(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص189. ورواه الشيخ المفيد في **الإرشاد**، ج2، ص243، والطوسي في **الغيبة**، ص31، وأبو الفرج الأصفهاني في **مقاتل الطالبيين**، ص336.
(4) **الكافي**، ج5، ص353،

الرواية الثانية: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْخَبِيثَةِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ: **لَا**. وقَالَ: **إِنْ كَانَ لَه أَمَةٌ وَطِئَهَا، ولَا يَتَّخِذْهَا أُمَّ وَلَدِه**»[1].

ومع أنّ جمعاً من الفقهاء[2] استدلوا بهذا الخبر على كراهة الزواج من المتولدة بطريقة غير شرعيّة، إلا أنّ الأمر ليس مقنعاً، لأنّ تفسير الخبيثة بذلك غير واضح، فلربما كان نظره عليه السلام إلى الآية المباركة، ﴿ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ﴾[3]، ويكون المقصود بالخبث الخبث في أعمالها السيئة، كما وصف الله تعالى قرية لوط بـ﴿ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[4]. ولعله لهذا ذكر بعض الفقهاء هذه الرواية كشاهدٍ على كراهة الزواج من الفاجرة، وهي الزانية[5] وليس بنت الزنا.

الرواية الثالثة: خبر عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: وَلَدُ الزِّنَا يُنْكَحُ؟ قَالَ: نَعَمْ، ولَا يُطْلَبُ وَلَدُهَا»[6].

وهذا الخبر يدلّ على أنّ الكراهية هي في طلب الولد، ما يعني أن المراد هو التحفظ على النسب. وربما يستفاد هذا المعنى من الرواية السابقة، لقوله عليه السلام: «ولا يتخذها أم ولده»، ولكن الظاهر أن مرجع الضمير إلى الأمة، فتكون كراهة الاستيلاد بلحاظ الإماء.

ومما يشهد لكراهة الاستيلاد بأنّه إذا ثبتت كراهية استرضاع المولودة من الزنا فبالأولى أن يحكم بكراهية استيلادها.

الرواية الرابعة: صحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام: فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ أَوْ يَتَزَوَّجُهَا لِغَيْرِ رِشْدَةٍ[7] ويَتَّخِذُهَا لِنَفْسِه؟ فَقَالَ: إِنْ لَمْ يَخَفِ الْعَيْبَ عَلَى وُلْدِه فَلَا بَأْسَ»[8].

ويستفاد من هذه الصحيحة أنّ الكراهية مردّها إلى العار الاجتماعي الذي يلحق الزوج أو الأولاد، وأنه مع ارتفاع العيب فلا كراهة، فلو كان في مجتمع لا يعرف عنها أنها زانية فلا كراهة في الزواج. ونحوها ما جاء في الرواية الآتية.

---

(1) **الكافي**، ج5، ص353، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص207.

(2) **جامع المقاصد**، ج13، ص197، **كشف اللثام**، ج7، ص350.

(3) سورة النور، الآية 26.

(4) سورة الأنبياء، الآية 74.

(5) انظر: **مسالك الأفهام**، ج8، ص100، **رياض المسائل**، ج10، ص371.

(6) **الكافي**، ج5، ص353.

(7) ربما حدث تقديم وتأخير في نقل الرواية، والأنسب أن يقال: «يشتري الجارية لغير رشدة، ويتزوجها أو يتخذها لنفسه».

(8) **الكافي**، ج5، ص353.

الرواية الخامسة: خبر[1] ثعلبة (ابن ميمون كما في الفقيه) وعبد الله بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يتزوج ولد الزنى ؟ قال: **لا بأس، إنما يكره ذلك مخافة العار، وإنّما الولد للصلب وإنما المرأة وعاء**، قلت: الرجل يشتري خادماً ولد زنى فيطأها؟ قال: **لا بأس**»[2].

ولسانُ هذه الرواية واضح في أنّ مناط الكراهة هو بلحاظ المعرّة، ومع ارتفاعها بسبب تغيّر النظرة الاجتماعية مثلاً، فلا مجال للكراهة، لأنّ الحكم يدور مدار علته، واحتمال أن يكون «خوف العار» حكمة للحكم وليس علة، مدفوع بأنّ ظاهر قوله: «**إنما يكره ذلك مخافة العار**»، أنّ ذلك هو علّة الحكم الوحيدة.

أجل، إنّ هذا الخبر اشتمل على مضمون لا يمكن الالتزام به، وهو أنّ المرأة مجرد وعاء، وقد تقدم منا الكلام في ذلك.

وخلاصة القول: إنّ المستفاد من الروايتين الأخيرتين: أنّ النهي عن الزواج من المولودة من الزنا هو بلحاظ ما يستلزمه الزواج من عارٍ اجتماعي، ما يعني أنّه مع ارتفاع ذلك لسبب من الأسباب ترتفع الكراهة.

إن قلت: إنّ جعل المناط في الكراهة هو وجود المعرة الاجتماعية ينافيه ما استفيد من بعض الروايات المتقدمة من كون المناط هو الاستيلاد، ومعلوم أنّ المعرة هي في مجرد الزواج ولو بدون استيلاد.

قلت: إنّ ما دلّ على ثبوت الكراهة إذا أراد استيلادها لا يظهر منه أنّ ذلك هو ملاك الكراهة، بحيث ترتفع بارتفاعه، فيمكن الجمع بينهما بكونهما ملاكين طوليين، أي يحكم بكراهة الزواج، عند حصول المعرة، ولو بدون استيلاد، ولو حصل استيلاد تشتد الكراهة.

ثانياً: في الرضاع

وفي الرضاع يبرز لدينا بعض الفروع المتصلة بابن الزنا، من أهمها:

الفرع الأول: كراهة استرضاع المتولدة من الزنا

فقد أفتى الفقهاء بكراهة استرضاع المتولدة من الزنا، وأمها التي وَلَدت من الزنا. ونتناول هذا الفرع في النقاط التالية:

1. مستند هذا الفرع

إنّ مستند هذه الكراهة هي بعض الأخبار التي قد أفتى بمضمونها بعض الفقهاء، قال

(1) الخبر معتبر.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص477، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص429.

العلامة: «يكره ارتضاع من ولدت من الزنا وابنتها»[1]. ويقول المحقق الكركي: «وكذا يكره استرضاع الحمقاء، وكذا من ولادتها عن زنا، وكذا من كانت بنت زنا»[2]. ويشير صاحب الجواهر إلى أنّ هذا الحكم غير مذكور في كلمات الأصحاب[3]، ويقصد عدم انتشار الفتوى بشكل واسع به.

والأخبار التي دلّت على ذلك هي:

أ ـ صحيح عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ وَلَدَتْ مِنْ زِنًى هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُسْتَرْضَعَ بِلَبَنِهَا؟ قَالَ: **لَا يَصْلُحُ ولَا لَبَنِ ابْنَتِهَا الَّتِي وُلِدَتْ مِنَ الزِّنَى**»[4].

ب ـ موثق ابن بكير عن عُبَيْدِ اللَّه الْحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: امْرَأَةٌ وَلَدَتْ مِنَ الزِّنَا أَتَّخِذُهَا ظِئْراً؟ قَالَ: **لَا تَسْتَرْضِعْهَا ولَا ابْنَتَهَا**»[5].

قال الشيخ يوسف البحراني: «وربما أشعر هذه الأخبار (أخبار النهي عن استرضاع الزانية وابنتها) بالتحريم، سيما الأخير حيث لا معارض لها يدل على الجواز. إلا أنّ المشهور بين الأصحاب إنما هو الكراهة»[6].

أقول: مما يشهد لعدم الحرمة:

أولاً: التعبير بـ: «لا يصلح» في الرواية الأولى، فهو إن لم يكن أقرب إلى الظهور في الكراهة فلا أقلّ من أنّه ليس ظاهراً في الحرمة، وذلك بسبب كثرة استخدامه في النصوص في المكروهات، ما يمنع من انعقاد ظهور له في الحرمة[7].

ثانياً: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «**لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ والنَّصْرَانِيَّةِ والْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا**...»[8]. فإنّ الأحبيّة هنا وإن كانت نِسْبيّة، أي إنّ لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية بالقياس إلى لبن ولد الزنا أحبّ، بيد أنّ هذا التعبير يشي بعدم الحرمة، غايته أن الآخر أفضل وأحبّ، ولبن «ولد الزنا» إنْ أريد به لبن المتولدة من الزنا

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج2، ص627، (طبعة حجرية).

(2) **جامع المقاصد**، ج12، ص210.

(3) قال تعليقاً على الخبرين الآتيين في المتن: «وفي هذين الخبرين زيادة كراهة استرضاع من ولدت من الزنا، ولم يذكره الأصحاب»، **الحدائق الناضرة**، ج23، ص379.

(4) **الكافي**، ج6، ص44، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص108.

(5) **الكافي**، ج6، ص42، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص108.

(6) **الحدائق الناضرة**، ج23، ص379.

(7) راجع الملحق رقم (4).

(8) **الكافي**، ج6، ص43، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص479، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص109.

فهو، وإن أريد به لبن الزانية ونُسب إلى الولد لكونه سبباً فيه، فيمكن استفادة الحكم في المتولدة من الزنا بالأولوية، لكنها موضع تأمل.

ولم يعدْ خافياً ولا عسيراً على أهل زماننا فهم الحكمة وراء هذه الكراهة، فإنه واستناداً إلى ما تشير إليه الدراسات العلمية الحديثة من دور للرضاع في التأثير على نفسية الطفل، ونقل خصائص المرضعة إليه، فاسترضاع الزانية وابنة الزنا قد يكون له آثار نفسية معينة على الطفل.

ثم إنّ الظاهر من ابنتها هي المباشرة، ولا تمتدّ الكراهة في نسلها نزولاً، لعدم الدليل على ذلك، بل ربما قيل: إنّ قوله عليه السلام في الرواية الأولى: «**وَلَا لَبَنِ ابْنَتِهَا الَّتِي وُلِدَتْ مِنَ الزِّنَى**»، مشعر بل ظاهر بكون الكراهة هي بخصوص ابنتها المباشرة المتولدة بطريق غير شرعي، دون ابنتها غير المباشرة المتولدة بطريق شرعي. وإلا لو كان القصد من القيد هو الإشارة إلى ارتفاع الكراهة عن لبن ابنتها المتولدة بطريقة شرعية، فهذا لا يحتاج إلى تنبيه لوضوحه. اللهم إلا أن يقال: إنّ الظاهر من تقييد البنت بقيد التي «ولدت من الزنا» هو لنفي الكراهة عن لبن ابنتها التي ولدتها بطريق شرعي، والتي قد يتوهم البعض امتداد الكراهة إليها بسبب كون أمها أنجبت بنتاً أخرى من الزنا.

2. التحليل ودوره في رفع كراهة الاسترضاع

يستفاد من بعض الأخبار أنّ مالك الجارية التي ولدت من الزنا إذا حللها مما أقدمت عليه ارتفعت كراهة استرضاعها، وهنا ربما قيل: إنّ التحليل كما يرفع كراهة استرضاع الزانية، فهو كفيل برفع كراهة استرضاع ابنتها المتولدة من الزنا، وقد طرح المحقق الكركي التساؤل دون إجابة عليه[1].

وأما الأخبار الواردة في ذلك، فهي، من قبيل:

صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «**لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ والنَّصْرَانِيَّةِ والْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا، وكَانَ لَا يَرَى بَأْساً بِلَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا إِذَا جَعَلَ مَوْلَى الْجَارِيَةِ الَّذِي فَجَرَ بِالْجَارِيَةِ فِي حِلٍّ**»[2].

وفي صحيحة هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وجَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وسَعْدِ بْنِ أَبِي خَلَفٍ عَنْ أَبِي

(1) قال بعد ذكر الخبرين الآتيين الدالين على الإباحة استرضاعها بعد التحليل: «فإن قلنا بهما فهل يتعدى الحكم إلى التحليل من المالك ليطيب لبن بنت الزانية وهي المخلوقة من الزنا إذا كانت أمها أمة»، **جامع المقاصد**، ج12، ص210.

(2) **الكافي**، ج6، ص43، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص479، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص109.

عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي الْمَرْأَةِ يَكُونُ لَهَا الْخَادِمُ قَدْ فَجَرَتْ فَنَحْتَاجُ إِلَى لَبَنِهَا قَالَ: **مُرْهَا فَلْتُحَلِّلْهَا يَطِيبُ اللَّبَنُ**»[1].

وفي موثقة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ غُلَامٍ لِي وَثَبَ عَلَى جَارِيَةٍ لِي فَأَحْبَلَهَا فَوَلَدَتْ واحْتَجْنَا إِلَى لَبَنِهَا فَإِنْ أَحْلَلْتُ لَهُمَا مَا صَنَعَا أَيَطِيبُ لَبَنُهَا؟ قَالَ: **نَعَمْ**»[2].

وفي التعامل مع هذه الأخبار برزت عدة اتجاهات:

الاتجاه الأول: رميها بالشذوذ، وتبناه المحقق الحلي، قال في الشرائع: «ويكره أن يسترضع من ولادتها عن زنا. وروي أنّه إنْ أحلّها مولاها فعلَها، طاب لبنها وزالت الكراهية، وهو شاذٌّ»[3].

وليس المقصود بالشذوذ هنا الشذوذ في الرواية لعدم وجود روايات على عدم طيب اللبن بالتحليل، وإنما الوجه في الشذوذ «من حيث إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونها» كما ذكر في المسالك وسيأتي، أو الشذوذ لجهة الخروج عمّا تقتضيه القاعدة من أنّ التحليل المتأخر لا يؤدي إلى انقلاب الواقع عما هو عليه، فقد وَلدت الجارية من الزنا، وتحليلها اللاحق لا يوجب تغيير حالها ليصبح لبنها لبن ولد شرعي. ولعلّ هذا هو الوجه في الإعراض، لو ثبت ـ أعني الإعراض ـ وهو غير محرز.

الاتجاه الثاني: تأويلها، وذلك بحملها «على ما إذا كانت الأمة قد تزوجت بدون إذن مولاها، فإنّ الأولى له إجازة العقد ليطيب اللبن»[4].

وفي تقييمه لهذا التوجيه قال السيد محمد العاملي: «وهو بعيد»[5]. والوجه في بعده مخالفته للظاهر، لأنّ التعبير بـ «فجرت» أو «فجر» أو «وثب»، لا يلائم هذا التفسير.

الاتجاه الثالث: الأخذ بها على ظاهرها، باعتبار أنّ الكراهة حكمٌ شرعي، وهي ترتفع بدلالة دليل آخر على ارتفاعها، فما دلّ على ثبوتها دلّ على ارتفاعها، قال الشهيد الثاني تعليقاً على كلام صاحب الشرائع وتوصيفه للرواية بالشذوذ: «ونسبها المصنف إلى الشذوذ من حيث إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونها، لأن إحلال ما مضى من الزنا لا يرفع إثمه ولا يدفع حكمه، فكيف يطيب لبنه؟! وهذا في الحقيقة استبعاد محض، مع ورود

---

(1) **الكافي**، ج6، ص43،

(2) المصدر نفسه، ج6، ص43.

(3) **شرائع الإسلام**، ج2، ص510.

(4) **نهاية المرام**، ج1، ص121.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص121.

النصوص الكثيرة به التي لا معارض لها»[1]. بل إن صاحبي الحدائق والجواهر عدّاه من الاجتهاد في مقابل النص[2].

3. التعدي إلى المتولدة من الزنا

ثم على فرض ارتفاع الكراهة بالتحليل في التي وَلَدت من الزنا فهل يتعدى إلى ابنتها من الزنا أيضاً؟

قد عرفت أنّ صاحب «جامع المقاصد» طرح هذا السؤال دون إجابة.

ولكنّ الشهيد الثاني رأى أنّ في التعدي وجهاً، «مأخذه المشاركة في المعنى، بل يمكن دخوله في إطلاق بعض الأخبار»[3]، وذكر في هذا الصدد صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «.. وكَانَ لَا يَرَى بَأْساً بِلَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا إِذَا جَعَلَ مَوْلَى الْجَارِيَةِ الَّذِي فَجَرَ بِالْجَارِيَةِ فِي حِلٍّ»[4].

ولكنّ الوجهين المذكورين في كلامه لا يخلوان من تأمل:

أمّا الأول، وهو الصحيحة، فإنّ «لبن ولد الزنا» يُحتمل معنيين: الأول: لبن الزانية نفسها، فاللبن هو للمرأة وأُضيف إلى الولد لأنّه متسببٌ عنه، فكأنه عليه السلام قال: لا بأس بلبن الزانية، والثاني: أنْ يراد به لبن المتولد من الزنا، ذكراً كان أو أنثى، أما الأنثى فواضح، وأما الذكر ففي حال زواجه واستيلاده فإن اللبن ينسب إليه، فكأنه عليه السلام قال: لا بأس بلبن المرأة المتولدة من الزنا أو التي يكون زوجها ووالد طفلها ابن زنا. ونحن نستقرب المعنى الأول[5]، وأمّا حملُ الرواية على إرادة المعنيين فبعيدٌ، لأرجحية أن يكون ذلك من قبيل استعمال اللفظ في معنيين.

وأما الثاني، وهو شمول التحليل للمتولدة من الزنا، استناداً إلى «المشاركة في المعنى» فلا نستطيع الجزم به، فهو وجه استحساني ولا يعلم المناط ليحرز وجوده فيهما، إلا أن يدعى الأولوية، وذلك بتقريب أنّه إذا كان التحليل يرفع الكراهية عن لبن الزانية نفسها، فبالأولى أن يرفعها عن ابنتها، لأنّ لبن الفرع أقل حزازة من لبن الأصل.

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج7، ص245.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج23، ص379، و**جواهر الكلام**، ج29، ص309.

(3) **مسالك الأفهام**، ج7، ص245.

(4) **الكافي**، ج6، ص43، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص479.

(5) بقرينة قوله: «إِذَا جَعَلَ مَوْلَى الْجَارِيَةِ الَّذِي فَجَرَ بِالْجَارِيَةِ فِي حِلٍّ»، فإنه على الأرجح ناظر إلى لبن الجارية التي حصل معها الفجور وليس المتولدة من فجور.

الفرع الثاني: لبن ولد الزنا لا ينشر الحرمة

وثمة فرع آخر في الرضاع، وهو أنه هل تنتشر الحرمة بالرضاع من اللبن الذي نشأ عن ولادة غير شرعية، وذلك فيما لو أرضعت المرأة طفلاً آخر بشروط الرضاعة المعتبرة في التحريم، أم يشترط في انتشارها كون ولدها الذي ترضع بلبنه عن علقة شرعية؟

1. أقوال الفقهاء

المعروف لدى علماء الشيعة أنّ هذا اللبن لا ينشر الحرمة، قال المحقق السبزواري: «لا أعرف خلافاً بين الأصحاب في أنّه يشترط أن يكون اللبن عن وطء صحيح بنكاح دائم أو متعة أو ملك يمين وما في معناه، ونُقل عليه إجماعهم»[1]. وادعى الإجماع في الرياض[2]. ونقلت دعواه عن غير واحد من الفقهاء[3]، وفي الجواهر: «إجماعاً بقسميه، وهو الحجة»[4].

أجل، قد خالف في الأمر ابن الجنيد، ونَقل عنه العلامة قوله: «ولو أرضعت بلبن حمل من زنى حرمت وأهلها على المرتضع، وكان تجنبه أهل الزاني أحوط وأولى»[5].

ولعلّ وجه التفرقة في كلامه بين المرضعة حيث جزم بالتحريم، وبين صاحب اللبن حيث احتاط، أنّ القاعدة هي أنه «يحرم من الرضاع ما حرم من النّسب»، والذي ثبت في الزنا هو نسب الأم دون الأب[6].

وتجدر الإشارة إلى أنّ خلاف ابن الجنيد عندهم لا يضرّ بتحقق الإجماع، لرميهم له بالشذوذ، مع أنّ شذوذه الذي يسقط رأيه عن الاعتبار غير ثابت بشكل يوثق به.

وأما عند السنة، فادعي اتفاق الفقهاء على نشر الحرمة بين المرضعة بلبن ابنها من الزنا وبين المرتضع[7]، قال الشافعي: «فإن ولدت امرأة حملت من الزنا اعترف الذي زنا بها أو لم يعترف فأرضعت مولوداً فهو ابنها ولا يكون ابن الذي زنى بها»[8]، وأما تحريم الرضيع على والده المتولد من مائه فقد «اختلف فيه الفقهاء على آراء: فذهب الشافعية إلى عدم

---

(1) **كفاية الأحكام**، ج2، ص107.

(2) **رياض المسائل**، ج10، ص131.

(3) قال الشيخ الأنصاري: «وحكى عليه الإجماع في المدارك عن جماعة منهم جده في المسالك»، انظر: **كتاب النكاح**، ص290.

(4) **جواهر الكلام**، ج29، ص266.

(5) **مختلف الشيعة**، ج7، ص17.

(6) كما أشار إلى ذلك في **النجعة في شرح اللمعة**، ج8، ص378.

(7) **الموسوعة الفقهية الكويتيّة**، ج45، ص222.

(8) **كتاب الأم**، ج5، ص32.

التحريم به، وهو الأوجه عند الحنفيّة والخرقي وابن حامد من الحنابلة، وذهب المالكيّة والحنفيّة في قول آخر وأبو بكر عبد العزيز من الحنابلة، إلى التحريم به»[(1)].

2. مقتضى القاعدة

إنّ مقتضى القاعدة العامة هو نشر الحرمة في مفروض الكلام، وقد استدل لهذه القاعدة بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[(2)]، وبقوله عليه السلام: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[(3)].

هذا ولكن قد يستشكل في دلالة الآية، لأنّها ليست في صدد بيان من هي الأم أو الأخت الرضاعية، وإنما هي في مقام بيان من يحرم نكاحهنّ من النساء، وفي هذا السياق ذكرت الأم الرضاعية، وكون المرضعة بلبن ناتج عن زنا أماً وكون المرتضعة من اللبن عينه أختاً للرضيع هو أول الكلام.

أجل، إنّ الحديث المذكور يكفي لتأسيس القاعدة، ويصلح لإثبات الحرمة في المقام، بتقريب أنّ نسب الولد غير الشرعي إلى أبويه يوجب الحرمة ـ كما عرفنا في ثنايا البحوث السابقة ـ فكذلك الرضاع، فهو ـ طبقاً لمساواته في الحديث بالنسب ـ ينشر الحرمة ولو كان عن علاقة غير شرعيّة.

ولكن قد يعترض على دلالته:

أولاً: دعوى انصراف الرواية إلى خصوص رضاعة الولد الشرعي[(4)].

ولكنّها دعوى في غير محلها، فإنه لا وجه للانصراف إلا ما يدعى من غلبة الوجود،

---

(1) **الموسوعة الفقهية الكويتيّة**، ج45، ص222 ـ 223.

(2) سورة النساء، الآية 23.

(3) ورد ذلك في العديد من الأخبار، منها: صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ سَمِعْتُه يَقُولُ: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَةِ»، **الكافي**، ج5، ص437، إلى غيرها من الأخبار المروية من طرق الشيعة، وأمّا من طرق السنة فهو مروي في عدة مصادر، منها: ما عن ابن عباس أن رسول الله (ص) أريد على ابنة حمزة أنْ يتزوجها فقال: إنها ابنة أخي من الرضاعة، فإنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، **مسند أحمد**، ج1، ص339، وفي صحيحة أبي عبيدة أنّ الذي طلب من النبي أن يتزوج ابنة حمزة هو الإمام علي عليه السلام، انظر: **الكافي**: ج5، ص445. وكيف كان فالخبر يمكن دعوى الوثوق بصدوره، بل ادعي تواتره، قال العلامة المجلسي: «ومضمونه متواتر مقطوع به بين الخاصة والعامة»، انظر: **مرآة العقول**، ج20، ص203.

(4) قال الشيخ الأنصاري: «فإنّ إطلاقات التحريم بالرضاع منصرفة إلى غير ذلك»، **كتاب النكاح**، ص260.

وهو لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى المنصرف إليه إليه كما حقق في محله. ودعوى أنّ غلبة الوجود محققة لغلبة الاستعمال لا يصغى إليها، ولو سلمت، فإنما يمكن التسليم بها في الغلبة التي يجعل الفرد المقابل من الندرة التي يكون الفرد فيها ملحقاً بالمعدوم، ومقامنا ليس كذلك.

ثانياً: ورد في صحيحة بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عن أبي جعفر الباقر عليه السلام تفسير الحديث تفسيراً يجعله ظاهراً في كون الرضاع عن نكاح صحيح، قال بريد: «.. فَقُلْتُ لَه: أَرَأَيْتَ قَوْلَ رَسُولِ اللَّه (ص): «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»، فَسِّرْ لِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: **كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الرَّضَاعُ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص)**...»[1].

وربما يلاحظ عليه بأنّ قيد «لبن الفحل» هو للاحتراز عن اللبن الذي يدرّ دون نكاح وولد، ولكنّه لا يعني أن يكون زوجاً شرعياً لها، وأمّا إضافة الفحل إليها حيث قيل: «فحلها» فهي تصدق على من وطأها وأحبلها ولو كان دون عقد شرعي، ولا سيما إذا كان مساكناً لها، كما يحصل في زماننا في بلاد الغرب. قال الشيخ الأنصاري: فإن الفحل في صحيحة بريد المتقدمة وغيرها أعم من الزوج»[2].

ولكنّ المسألة مع ذلك لا تخلو من إشكال، وعلى فرض التسليم بوجود إطلاق في المسألة، فإن السؤال بعد ذلك: هل من دليل يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة؟

3. أدلة اشتراط النكاح الصحيح/أدلة تخصيص القاعدة

قد يُستدل على عدم انتشار الحرمة إلا باللبن الناتج عن وطء صحيح بعدة وجوه:

أولاً: الإجماع، وقد عرفت أنّ البعض عدّه الحجة في هذا الحكم.

وكيف كان، فدعوى الإجماع في مثل هذا المورد حيث هناك أدلة أخرى، هي دعوى غير مقبولة ولا يعول عليها، لقوة احتمال المدركيّة فيه، على أننا لم نلحظْ وجود امتداد لهذه الفتوى في كلمات السابقين وقريبي العهد من الأئمة المعصومين عليهم السلام ممن يكون إجماعهم كاشفاً عن الحكم الشرعي المتلقى من المعصوم.

ثانياً: الأخبار، وذكروا في المقام عدة روايات:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ

---

(1) **الكافي**، ج5، ص442.

(2) **كتاب النكاح**، ص292.

مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ؟ قَالَ: هُوَ مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِكَ ولَبَنِ وَلَدِكَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ»[1].

الرواية الثانية: ما رواه أيضاً عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ؟ قَالَ: مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِ وَلَدِكَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ»[2].

وقد استدل بهما الشيخ الأنصاري[3] وعوّل عليهما السيد الخوئي في المقام، كما سنلاحظ.

ومع أنّ الكليني وغيره اعتبروهما خبرين، إلا أنّ التعدد بعيد، بعد وحدة الراوي والمروي، والإمام المروي عنه، فلمَ يسأل ابن سنان السؤال نفسه ومن الإمام عينه مرتين؟

وبصرف النظر عن ذلك، ففي تقريب دلالتهما (أو دلالتها) على نشوء اللبن عن نكاح صحيح، قد ذُكر وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي من «إسناد الولد الى الفحل في كليهما، الظّاهر في اعتبار كونه ولداً شرعيّاً، حيث إنّ الولد من الزنا ليس بولد»[4].

وقد عرفت جوابه قبل قليل، وأنّ الفحل أعم من الزوج، كما قال الشيخ الأنصاري، وأيضاً فقد ردّ السيد الخوئي نفسه هذا التقريب[5].

الوجه الثاني: وهو الصحيح بنظر السيد الخوئي، وهو «الاستدلال بإضافة الامرأة [هكذا] إلى الفحل في كلتا الروايتين، حيث قال عليه السلام: «هو ما أرضعتْ امرأتك»، فإنّ هذه الإضافة ظاهرةٌ في اعتبار كون الامرأة منسوبة إلى الشّخص وذات اختصاص به بنحو من

---

(1) **الكافي**، ج5، ص440،

(2) المصدر نفسه.

(3) **كتاب النكاح**، ص260.

(4) **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**، من تقرير بحث السيد الخوئي، للإيرواني والخلخالي، ص78.

(5) قال: «الولد لغةً منْ يتكوّن من ماء الشخص، وليس له حقيقة شرعيّة، والشّارع لم ينفِ النسب في باب الزنا ولم يرد منه أن ولد الزنا ليس بولد، وانّما نفى الإرث عنه فقط، فأحكام النسب تترتب في باب الزنا ما عدا الإرث، فهو ولد لغة وشرعاً، ولذا لا يجوز أن يتزوج الزاني بابنته من الزنا ولا ابن الزانية بأمه. وأمّا ما ورد من أنّ «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فهو حكم ظاهري في مقام تردد الولد بين كونه ولداً لمن يجوز له نكاح الامرأة وكونه ولداً للزاني، وليس في مقام بيان حكم واقعي»، **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**، من تقرير بحث السيد الخوئي، للإيرواني والخلخالي، ص78.

الأنحاء، والمزني بها ليست بامرأة الزاني، بل هي إمّا امرأة لشخص آخر أو ليست بامرأة لشخص أصلاً»[1].

ولكنّ السيد فضل الله اعترض على ذلك بأن هذين الخبرين لا يصلحان لتقييد المطلقات، لأنّ ذكر «امرأتك» واردٌ مورد الغالب، أو على نحو التمثيل، أو الفرد الظاهر[2]. والشيخ الأنصاري قد سبق إلى حمل امرأتك في الخبرين على التمثيل بالفرد الغالب، ليبقي ولد الشبهة تحت العمومات، ولكنّه أخرج ابن الزنا بالإجماع[3].

وربما أورد على كلامه بأنّ الظاهر من الخبرين (أو الخبر) أنهما في مقام بيان حدود اللبن الذي ينشر الحرمة، وهذا السياق لا يحمل على إرادة التمثيل أو الغلبة، وهذا ما أصرّ عليه السيد الخوئي[4].

ولكنّ الإنصاف أنّ ظاهر الخبرين أنّهما في مقام التمثيل، حيث أريد تفسير لبن الفحل وتقريب بيانه إلى السائل بذكر المثال، وليسا بصدد ذكر كلّ القيود، ولا بيان حدود الرضاعة وضوابطها، ليلزم مراعاة كل ما أخذ في الرواية من قيود، وإلا لكان لازمه إخراج لبن الأمة، حيث لا يقال لها عرفاً «امرأتك» مع أنّ لبنها ينشر الحرمة، كما أنّ الخبرين لم يذكرا سائر شروط الرضاع ولا حدود الرضعات ولا عددها. وإنّ إضافة المرأة إلى المتكلم «امرأتك» هو قرينة على إرادة التمثيل، وتقريب الصورة إلى ذهن السائل، كما يفعل المتكلم في مثل ذلك.

الرواية الثالثة: ما رواه في الدعائم عنه عليه السلام أنه قال: «لبن الحرام لا يحرم الحلال، ومثل ذلك امرأة أرضعت بلبن زوجها رجلاً، ثم أرضعت بلبن فجور. قال: من أرضع من لبن فجور صبية لم يحرم نكاحها، لأنّ لبن الحرام لا يحرم الحلال»[5].

ولكنّ هذه الرواية ـ مع أنّ صاحب الجواهر اعتبرها الحجة قبل الإجماع ـ لا تصلح للاستدلال لضعفها بالإرسال، ناهيك عن أنّ الاعتماد على كتاب الدعائم نفسه موضع إشكال، فقد ظهر في القرون المتأخرة، ولم نجد له ذكراً في المصادر الأساسية، ولا حضوراً في الفهارس والإجازات، ولا تداولاً لرواياته في كلمات القدماء، ومن هنا لم ينقل عنه

(1) **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**، ص78.

(2) **رسالة في الرضاع**، ص19.

(3) **كتاب النكاح**، 293.

(4) قال السيد الخوئي: «وحيث إنّهما في مقام بيان اللبن المحرم وشرحه بقيوده ـ كما هو مقتضى السؤال فيهما ـ فظاهرهما دخل كل ما يذكر فيهما من القيود في ذلك»، **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**، مصدر متقدم، ص78.

(5) **دعائم الإسلام**، ج2، 243.

صاحب الوسائل. وأمّا المجلسي وهو من المروّجين له، فهو عدّ رواياته صالحة للتأييد، وقد أشار إلى لبْسٍ حصل في زمانه حول هوية مؤلف الكتاب، فقد كان أكثر معاصريه يعتقدون أنه للصدوق لكنْ ظهر له أنه للقاضي نعمان(1).

وهكذا اتضح أنّه لا مقيّد للإطلاق الدال على انتشار الحرمة بالإرضاع، ومال الشيخ التستري (1415هـ)(2) إلى إمكانية تأثير الرضاع ونشره للحرمة في خصوص الأم المرضعة (وهو مختار ابن الجنيد)، مستشهداً بصحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ والنَّصْرَانِيَّةِ والْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا، وكَانَ لَا يَرَى بَأْساً بِلَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا إِذَا جَعَلَ مَوْلَى الْجَارِيَةِ الَّذِي فَجَرَ بِالْجَارِيَةِ فِي حِلٍّ»(3).

ولكن لا وجه لما ذكره، فإنه لو قصد الاستدلال بالفقرة الأولى بتقريب أنّ الأحبية لا تنفي أثر لبن الزانية، فيرده أن النظر لو كان إلى الأثر الوضعي فلا معنى للأحبية بلحاظ لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية، فهذا قرينة على نظر الخبر إلى خصوص الحكم التكليفي دون الوضعي، ولو قصد الاستدلال بالفقرة الثانية، فهي على عكس مدعاه أدلّ أيضاً، لأنّها وبنفيها البأس عن لبن الجارية مشروطاً بما إذا حللها سيدها فقد أثبتت البأس في صورة عدم الإحلال، ما يجعل انتشار الحرمة مشروطاً بالتحليل. والأقرب أنّها ناظرة إلى الحكم التكليفي بقرينة صدرها.

ولذا يبقى الأساس أنّ المطلقات لا مخصص لها. والخروج عنها بالاستناد إلى الإجماع أمر لا يسعنا الموافقة عليه، فالأقرب هو انتشار الحرمة، ولا أقل من الاحتياط في المسألة(4)، وقد عرفت أنّ ابن الجنيد ذهب إلى انتشار الحرمة بينها وبين المرتضع، واحتاط في الأمر بالنسبة للزاني وأهله، وقال التستري: «وبالجملة فاشتراط كونه عن الوطء لا ريب فيه، وأمّا اشتراط كونه حلالاً فلا يخلو من شيء»(5).

(1) قال: «وكتاب دعائم الإسلام قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق رحمه الله، وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الإسماعيلية، وكان مالكياً أولاً ثم اهتدى وصار إمامياً، وأخبار هذا الكتاب أكثرها موافقة لما في كتبنا المشهورة لكن لم يرو عن الأئمة بعد الصادق خوفاً من الخلفاء الإسماعيلية، وتحت سر التقية أظهر الحق لمن نظر فيه متعمّقاً، وأخباره تصلح للتأييد والتأكيد»، **بحار الأنوار**، ج1، ص38.

(2) **النجعة في شرح اللمعة**، ج8، ص378.

(3) **الكافي**، ج6، ص43، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص479، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص109.

(4) **رسالة في الرضاع**، ص23.

(5) **النجعة في شرح اللمعة**، ج8، ص378.

ثالثاً: حكم إجهاض ولد الزنا

من الفروع المطروحة في المقام: حكم إجهاض الولد غير الشرعي، وذلك لأنّ غالب حالات الحمل غير الشرعي تنتهي بنتائج كارثيّة، وهي الإجهاض أو التخلّي عن الولد ونبذه بعد ولادته[1]، والسؤال: هل يجوز إجهاض الولد غير الشرعي؟ وماذا لو كان في بقائه معرّة أو خوف على النفس؟

1. أقوال الفقهاء

الظاهر من فقهاء الشيعة والسنة حرمة إسقاط الحمل مطلقاً، أكان متكوناً من طريق شرعي أو غير شرعي، وغالبهم لم يفرقوا بين الاثنين، بل صرح بعضهم بالتسوية بينهما في حرمة الإسقاط، قال الشيخ النجفي (1266هـ) في الجواهر: «(ولا يقام الحد) فضلاً عن القصاص ولو جلداً كما صرح به الفاضل وغيره (على الحامل) ولو من زناء (حتى تضع) ولدها (وتخرج من نفاسها) بلا خلاف أجده نصاً وفتوى، بل ولا إشكال مع فرض خوف الضرر على ولدها لو جلدت، لعدم السبيل عليه»[2]، وصرح بالتسوية أيضاً بعض الفقهاء المعاصرين[3].

وكذلك الحال عند فقهاء السنة، فلم نجد من أجاز إسقاطه بعد نفخ الروح[4] لكونه ابن زنا، بل صرح الرملي الحنبلي (1004هـ) بحرمة إجهاضه بعد نفخ الروح، قال: «لو كانت النطفة من زنا فقد يتخيل الجواز فلو تركت حتى نفخ فيها فلا شك في التحريم»[5].

وكيف كان فالقول بالتحريم يحتاج إلى دليل، يُدفع به ما قد يتوهم من جواز إسقاطه، لكونه ولداً غير شرعي، وسيأتي أن ثمة وجهاً ـ ولو ضعيفاً ـ لهذا التوهم.

2. أدلة حرمة الإجهاض

لا يخفى أنّ معظم ما دلّ على حرمة إسقاط الجنين، يشمل الولد غير الشرعي، وقد ذكرنا هذه الأدلة في بحثنا حول فقه الطب في الإسلام[6]، وخلاصة القول في ذلك: إنّه إذا

---

(1) تناولنا هذا الأمر في بحثنا حول ظاهرة اللقطاء في كتابنا: من **حقوق الإنسان في الإسلام**، فراجع.

(2) **جواهر الكلام**، ج41، ص337.

(3) يقول الفياض: «هل يجوز إسقاط الجنين المتكون من زنا إذا تمّت خلقته قبل أن تلجه الروح؟ والجواب: لا يجوز، وإذا أسقطه فعليه ديته حسب مراتب دية الحمل، وأما بعد ولوج الروح، فديته دية النفس»، **منهاج الصالحين** للفياض، ج3، ص488.

(4) التقييد بنفخ الروح، لأنّ ثمة اتجاهاً في الفقه السني يبيح الإجهاض قبل نفخها.

(5) **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج8، ص442.

(6) مخطوط، ونأمل التوفيق لنشره.

كان الجنين قد اكتمل ونفخت فيه الروح، فهو نفس، فيشمله ما دلّ على حرمة قتل النفس. وأما إذا كان قبل نفخ الروح فيمكن الاستدلال على حرمة إجهاضه بعدة وجوه، من أهمها:

الوجه الأول: ما ورد في الأخبار من حرمة إسقاط الجنين ولو كان نطفة، ونكتفي هنا بذكر موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ فقال: لا، فقلت: إنما هو نطفة، قال: إنّ أول ما يخلق نطفة»[1]. والرواية تشمل الحامل من طريق غير شرعي، لأنّ عدم الاستفصال من قبل الإمام عليه السلام دليل العموم.

الوجه الثاني: ما ورد في خصوص الولد غير الشرعي، من المنع من رجم الزانية الحامل حتى تضع حملها، من ذلك:

1. ما رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مِيثَمٍ أَوْ صَالِحِ بْنِ مِيثَمٍ عَنْ أَبِيه قَالَ: أَتَتِ امْرَأَةٌ مِجح[2] أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي طَهَّرَكَ اللَّه فَإِنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَيْسَرُ مِنْ عَذَابِ الآخِرَةِ الَّذِي لَا يَنْقَطِعُ فَقَالَ لَهَا: **مِمَّا أُطَهِّرُكِ؟** فَقَالَتْ: إِنِّي زَنَيْتُ. فَقَالَ لَهَا: **أوذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ أَمْ غَيْرُ ذَلِكِ؟** فَقَالَتْ: بَلْ ذَاتُ بَعْلٍ. فَقَالَ لَهَا: **أَفَحَاضِراً كَانَ بَعْلُكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ غَائِباً كَانَ عَنْكِ؟** فَقَالَتْ: بَلْ حَاضِراً. فَقَالَ لَهَا: **انْطَلِقِي فَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ، ثُمَّ ائْتِنِي أُطَهِّرْكِ**، فَلَمَّا وَلَّتْ عَنْه الْمَرْأَةُ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَه، قَالَ: **اللَّهُمَّ إِنَّهَا شَهَادَةٌ**. فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ أَتَتْه فَقَالَتْ: قَدْ وَضَعْتُ فَطَهِّرْنِي، قَالَ: فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا، فَقَالَ: **أُطَهِّرُكِ يَا أَمَةَ اللَّه مِمَّاذَا؟** فَقَالَتْ: إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي! فَقَالَ: **وذَاتُ بَعْلٍ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ؟** قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: **وكَانَ زَوْجُكِ حَاضِراً أَمْ غَائِباً؟** قَالَتْ: بَلْ حَاضِراً قَالَ: فَانْطَلِقِي وأَرْضِعِيه حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ كَمَا أَمَرَكِ اللَّه قَالَ فَانْصَرَفَتِ الْمَرْأَةُ فَلَمَّا صَارَتْ مِنْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَه قَالَ: **اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَهَادَتَانِ** قَالَ فَلَمَّا مَضَى حَوْلَانِ أَتَتِ الْمَرْأَةُ فَقَالَتْ قَدْ أَرْضَعْتُه حَوْلَيْنِ فَطَهِّرْنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا وقَالَ **أُطَهِّرُكِ مِمَّاذَا؟** فَقَالَتْ: إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي قَالَ: **وذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ؟** فَقَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: **وبَعْلُكِ غَائِبٌ عَنْكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَوْ حَاضِرٌ؟** قَالَتْ: بَلْ حَاضِرٌ قَالَ: **فَانْطَلِقِي فَاكْفُلِيه حَتَّى يَعْقِلَ أَنْ يَأْكُلَ ويَشْرَبَ ولَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ ولَا يَتَهَوَّرَ فِي بِئْرٍ** قَالَ: فَانْصَرَفَتْ وهِيَ تَبْكِي فَلَمَّا وَلَّتْ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَه قَالَ: **اللَّهُمَّ إِنَّهَا ثَلَاثُ شَهَادَاتٍ** قَالَ: فَاسْتَقْبَلَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ الْمَخْزُومِيُّ فَقَالَ لَهَا مَا يُبْكِيكِ يَا أَمَةَ اللَّه وقَدْ رَأَيْتُكِ تَخْتَلِفِينَ إِلَى عَلِيٍّ

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص171.

(2) في النهاية: المحج بتقديم المعجمة على المهملتين: الحامل المقرب التي دنا ولادها.

تَسْأَلِينَه أَنْ يُطَهِّرَكِ فَقَالَتْ إِنِّي أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَسَأَلْتُه أَنْ يُطَهِّرَنِي فَقَالَ اكْفُلِي وَلَدَكِ حَتَّى يَعْقِلَ أَنْ يَأْكُلَ وَيَشْرَبَ ولَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ ولَا يَتَهَوَّرَ فِي بِئْرٍ وقَدْ خِفْتُ أَنْ يَأْتِيَ عَلَيَّ الْمَوْتُ ولَمْ يُطَهِّرْنِي فَقَالَ لَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ ارْجِعِي إِلَيْه فَأَنَا أَكْفُلُه فَرَجَعَتْ فَأَخْبَرَتْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِقَوْلِ عَمْرٍو فَقَالَ لَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وهُوَ مُتَجَاهِلٌ عَلَيْهَا ولِمَ يَكْفُلُ عَمْرٌو وَلَدَكِ؟ فَقَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي، فَقَالَ: **وذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ؟** قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: **أَفَغَائِباً كَانَ بَعْلُكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ حَاضِراً؟** فَقَالَتْ: بَلْ حَاضِراً، قَالَ: فَرَفَعَ رَأْسَه إِلَى السَّمَاءِ وقَالَ: **اللَّهُمَّ إِنَّه قَدْ ثَبَتَ لَكَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ وإِنَّكَ قَدْ قُلْتَ لِنَبِيِّكَ (ص) فِيمَا أَخْبَرْتَه بِه مِنْ دِينِكَ: يَا مُحَمَّدُ مَنْ عَطَّلَ حَدّاً مِنْ حُدُودِي فَقَدْ عَانَدَنِي وطَلَبَ بِذَلِكَ مُضَادَّتِي اللَّهُمَّ فَإِنِّي غَيْرُ مُعَطِّلٍ حُدُودَكَ ولَا طَالِبٍ مُضَادَّتَكَ ولَا مُضَيِّعٍ لأَحْكَامِكَ بَلْ مُطِيعٌ لَكَ ومُتَّبِعٌ سُنَّةَ نَبِيِّكَ (ص)** قَالَ: فَنَظَرَ إِلَيْه عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ وكَأَنَّمَا الرُّمَّانُ يُفْقَأُ فِي وَجْهِه فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرٌو قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّنِي إِنَّمَا أَرَدْتُ أَكْفُلُه إِذْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُحِبُّ ذَلِكَ فَأَمَّا إِذَا كَرِهْتَه فَإِنِّي لَسْتُ أَفْعَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: **أَبَعْدَ أَرْبَعِ شَهَادَاتٍ بِاللَّه لَتَكْفُلَنَّه وأَنْتَ صَاغِرٌ...**»[(1)].

والظاهر أنّ الحمل كان من الزنا، لأنّ إلزام عمرو بن حريث بكفالته، لا وجه له مع كونه ابناً للزوج المفروض وجوده وحياته وحضوره، فلعلّ الإمام عليه السلام قد قطع بكون الولد للزاني، ما جعل المورد خارج قاعدة الفراش. وبناءً على ذلك فتدلُّ الرواية على المدعى، وهو حرمة إجهاض الولد من الزنا.

2. ما ورد في الحديث عن رسول الله (ص) في قصة الغامدية، ففي مسند أحمد بسنده عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: كنت جالساً عند النبي (ص) فجاءته امرأة من غامد، فقالت: يا نبي الله إني قد زنيت وأنا أريد أن تطهرني! فقال لها النبي (ص): ارجعي فلما إن كان من الغد أتته أيضاً فاعترفت عنده بالزنا فقالت: يا رسول الله إنّي قد زنيت وأنا أريد أن تطهرني! فقال لها النبي (ص): ارجعي، فلمّا أن كان من الغد أتته أيضاً فاعترفت عنده بالزنا، فقالت: يا نبي الله طهرني، فلعلك أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك، فوالله إني لحبلى، فقال لها النبي (ص): ارجعي حتى تلدي فلما ولدت جاءت بالصبي تحمله، فقالت: يا نبي الله هذا قد ولدت، قال: فاذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته جاءت بالصبي في يده كسرة خبز، قالت: يا نبي الله هذا قد فطمته، فأمر

(1) **الكافي**، ج7، ص186، ورواها الصدوق في كتاب **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص32 ـ 33، والشيخ الطوسي في **تهذيب الأحكام**، ج10 ص9 ـ 10.

النبي (ص) بالصبي فدفعه إلى رجل من المسلمين وأُمر بها فحفر لها...»[1]. وقولها «والله إني لحبلى» ظاهر في كون الجنين من الزاني، ويشهد به أيضاً أنه (ص) دفعه لرجل من المسلمين ليكفله، فلو كان يحتمل أنه لزوجها[2]، لكان الولد للزوج، ولدفعه إليه، وهو المسؤول عنه. وحيث منع (ص) من إقامة الحد عليها حتى تضع جنينها، فيدل ذلك على أنّ تأخير الحد هو لحفظ حياة الجنين، وأنه لا يجوز إجهاضه ولو لأجل إقامة حدود الله تعالى، فبالأولى أن لا يجوز الإجهاض لغير حدٍّ.

ربما يقال: إنّ مورد هذه الأخبار هو صورة ما لو كانت المرأة الزانية لا ترغب بإسقاط الجنين، (إذ لو كانت راغبة لفعلت ذلك أو سألته (ص) عن ذلك)، وعدم جواز الإسقاط في هذه الحالة لا يدل على الحرمة فيما لو كانت هي من يختار الإسقاط.

والجواب: إنّ هذا احتمال ضعيف، إذ الظاهر أنّ تحريم الإسقاط هو لأجل حفظ ما في بطنها، وعليه لا يفرق في وجوب حفظه بين الأم أو غيره.

3. في معتبرة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... وسئل عن محصنة زنت وهي حبلى؟ قال: تُقرّ، حتى تضع ما في بطنها وترضع ولدها، ثم ترجم»[3]. بدعوى أن المقصود بقوله «زنت وهي حبلى» أنّها حملت من الزنا.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه الرواية لا تدلّ على كون الولد ابن زنا، بل ظاهرها أنّه ولد شرعي، وأنّ الواو في قوله «وهي حبلى» حالية، أي زنت في حال كونها حبلى، فغاية ما يستفاد من هذا الخبر هو حرمة إسقاط الولد الشرعي. ولا أقل من أنّ هذا المعنى محتمل، احتمالاً قوياً فتكون الرواية مجملة فلا تصلح للاستدلال.

3. ما يوهم جواز الإجهاض

هذا وربما تخيّل البعض أنه يجوز إجهاض ابن الزنا، تمسكاً بما ورد في بعض الأخبار من أنّه شرّ الثلاثة، فعن ابن عباس، أنّه «أنكر على من روى في ولد الزنى أنه شر الثلاثة، وقال: لو كان شرّ الثلاثة ما استوفي بأمه أن ترجم حتى تضعه»[4]. أي لو كان شراً لجاز رجم

(1) **مسند أحمد**، ج5، ص348، ورواه في **سنن الدارمي**، ج2، ص180، و**صحيح مسلم**، ج5، ص120، و**سنن أبي داود**، ج2، ص349.

(2) طبيعي أن احتمال كونها غير متزوجة مدفوع بأنها لو كانت كذلك لما كان حدّها هو الرجم.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص39، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص49.

(4) **الاستذكار** لابن عبد البر، ج7، ص341. وفي كتابه التمهيد روى عن علي بن أبي طلحة قال: «كان ابن عباس يقول في ولد الزنا لو كان شر الثلاثة لم يتأن بأمه أن ترجم حتى تضعه»، **التمهيد**، ج24، ص136.

أمه وهو في بطنها، لأنّ شريته تعني أنّه لا حرمة له تمنع من إجهاضه، فيجوز إسقاطه جنيناً، وحيث إنه ليس شراً، فدلّ ذلك على أنه لا يجوز إجهاضه، وعليه فلو ثبت لدى أحدهم الخبر الذي ينص على كونه شراً كان له أن يفتي بجواز إجهاضه.

هذا ولكن يرد على ذلك:

أولاً: إنّ الخبر الذي نصّ على كونه شراً ضعيف ولا يعول عليه لأكثر من إشكال كما أسلفنا، وابن عباس يبدو أنّه ممن يكذب صدور الحديث.

ثانياً: إنّه على فرض كونه شراً لكنّ ذلك لا يبرر الإسقاط، لأن مطلقات حرمة الإجهاض والإسقاط شاملة لذلك. وتبرير ابن عباس بأنّه لو كان ولد الزنا شراً لجاز إجهاضه هو تبرير اجتهادي ولا نوافقه عليه، باعتبار أنّ ذلك لا يبرر إجهاضه، وإلا فهل يجوز لنا أن نقتل إنساناً يمثّل الشر في سلوكه دون أن يرتكب موجب القصاص أو القتل؟! بالطبع لا يجوز، لأنه لا يجوز القتل قبل الجريمة.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما دل على حرمة إسقاط الجنين لا إطلاق له لصورة العلم بأنه سيكون شريراً ومفسداً في الأرض، فإنّ هذه الصورة من الندرة بمكان بحيث لا يحرز نظر النصوص المحرمة للإجهاض إليها، فإذا علم بإخبار غيبي أنه سيكون كذلك (كما في المقام، بناءً على صحة الرواية) فليس ثمة ما يحرم الإجهاض.

فالعمدة هو الوجه الأول، من أنه لم يثبت أنه شرُّ الثلاثة، بل هو كغيره من الناس.

أجل، يبقى مجال للحديث عن جواز الإجهاض فيه وفي غيره إذا خيف على المرأة من القتل، بسبب حملها غير الشرعي، وثمّة وجه فقهي يبيح الإجهاض أيضاً إذا كان الحمل حرجياً عليها، بناء على جريان قاعدة «نفي الحرج» هنا، فيجوز لها إجهاضه، قبل بلوغ الجنين مرحلة ولوج الروح واكتمال تكوينه، وبحث ذلك موكول إلى محله.

رابعاً: وجوب إرضاعه وتغذيته والإنفاق عليه

ومن أهم الفروع الفقهية المتعلقة بالولد غير الشرعي: ما يتصل برعايته وتغذيته والإنفاق عليه من قبل وليّه، فهل حكمه في ذلك حكم الولد الشرعي أم يختلف عنه؟

1. حق الطفل في النفقة والرعاية

غير خافٍ أنّ رعاية الطفل مالياً وتأمين احتياجاته المادية، أو ما يصطلح عليه فقهياً بالنفقة، تمثّل حقّاً من حقوقه التي كفلها التشريع الإسلامي. والملزم بتأمين ذلك هو وليه القادر، فهو مطالب بالإنفاق على الصغار والقاصرين من أبنائه إلى أن يشبُّوا ويستغنوا

عنه. وثبوت هذا الحق ـ الرعاية المالية ـ مورد إجماع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وهو مستفاد من بعض الآيات المباركة، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[1]. فأوجب تعالى أجر رضاع الولد على أبيه، وقال سبحانه: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]. ووردت بذلك روايات مستفيضة بل قيل: إنّها متواترة[3]، منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ الذي أجبر عليه وتلزمني نفقته؟ فقال عليه السلام: **الوالدان والولد والزوجة**»[4].

وفي حال فقد الأب أو فقره فالذي يتحمّل مسؤولية الإنفاق على الطفل حينئذٍ هو جدّه لأبيه، ثم أُمّه، ومع فقدهم جميعاً فالمسؤولية تقع حينها على عاتق الحاكم الشرعي أو لنقل الدولة، ومع عدم تيسّر ذلك لسببٍ أو آخر فعلى المجتمع الإسلامي تحمّل مسؤوليته على هذا الصعيد، كما هو مفصل في محلّه.

وما يهمّنا التأكيد عليه في المقام، هو أنّ هذا الحكم، أعني وجوب الإنفاق عليه، شامل للولد غير الشرعي، ولا يختصّ بالأولاد الشرعيين، ومسؤوليّة الأب أو الجد من قبله عن ذلك لا ينبغي التشكيك فيها، بحجة أنّ الولد منفي عنه، فقد عرفت عدم صحة هذا الفهم لحديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وعليه فمطلقات النصوص الدلة على لزوم الإنفاق عليه، تكون شاملة له، وكذلك سائر ما ثبت للولد من حقوق أعم من أن تكون حقوقاً إلزامية أو أخلاقيّة استحبابيّة، من قبيل تسميته والرعاية العاطفيّة له وتعليمه، فضلاً عن تربيته تربية صالحة[5] فإنها شاملة له، لأن موضوعها الولد، ولا موجب لتقييدها بالولد الشرعي.

باختصار: إنّ قواعد الشريعة كما كفلت للولد ولو كان غير شرعي حقّ الحياة، فلا يجوز إسقاطه جنيناً، فإنّها كفلت له أيضاً حقّ التغذية والرعاية والحفظ والتربية.

---

(1) سورة الطلاق، الآية 6.

(2) سورة البقرة، الآية 233.

(3) **جواهر الكلام**، ج31 ص366.

(4) **وسائل الشيعة**، ج21 ص525 الباب 11 من أبواب النفقات، الحديث 3، ونحوه صحيح الحلبي وغيره.

(5) في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال رَسُولُ اللَّه (ص): حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِه إِذَا كَانَ ذَكَراً أَنْ يَسْتَفْرِه أُمَّه ويَسْتَحْسِنَ اسْمَه ويُعَلِّمَه كِتَابَ اللَّه ويُطَهِّرَه ويُعَلِّمَه السِّبَاحَةَ، وإِذَا كَانَتْ أُنْثَى أَنْ يَسْتَفْرِه أُمَّهَا ويَسْتَحْسِنَ اسْمَهَا ويُعَلِّمَهَا سُورَةَ النُّورِ»، **الكافي**: 6، ص49، ويستفره أي يستكرم أمه ولا يدعو بالسب لأمّه واللعن والفحش. وفي حديث وصية النبي (ص) لعلي عليه السلام: «يا علي: حق الولد على والده أن يحسن اسمه وأدبه، ويضعه موضعاً صالحاً..»، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص372، وعنه (ص): «وقال (ص): من حق الولد على والده ثلاثة: يحسن اسمه، ويعلمه الكتابة، ويزوّجه إذا بلغ»، **روضة الواعظين**، ص369.

2. مدة إرضاعه من قبل والدته؟

هل يجوز أن تتكفل الزانية بإرضاع ولدها، بحيث يؤخر إقامة الحد عليها حولين كاملين وهي مدة الرضاع الشرعية؟

الذي يستفاد من الأخبار المتقدمة ـ لو صحت ـ جواز تأجيل إقامة الحد على المرأة حتى ترضع وليدها، وهذا ظاهر في أنّ المراد إرضاعه المدة المتعارفة أو الشرعيّة، وهي الحولين، وعليه، يجوز تأخير الحدّ كل هذه المدة.

ولكنّ السيد الخوئي حمل الإرضاع[1] في معتبرة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «.. وسئل عن محصنة زنت وهي حبلى؟ قال: **تُقرّ، حتى تضع ما في بطنها وترضع ولدها، ثم ترجم**»[2]. على إرضاعه ما يسمى باللباء.

قال: «والإرضاع في الرواية لا بدّ من حمله على الإرضاع مدة اللباء، فإنّ الطفل ـ على ما قيل ـ لا يعيش بدونه، والدليل على ذلك صحيحة أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إنّي قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها، فتحولت حتى استقبلت وجهه، فقالت: إني قد فجرت فأعرض عنها ثم استقبلته، فقالت: إني قد فجرت، فأعرض عنها ثم استقبلته، فقالت: إني فجرت، فأمر بها فحبست وكانت حاملاً، فتربص بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك، فحفر لها حفيرة في الرحبة وخاط عليها ثوباً جديداً، وأدخلها الحفيرة إلى الحقو وموضع الثديين، وأغلق باب الرحبة ورماها بحجر»[3]. فإنّ هذه الصحيحة واضحة الدلالة على أنّ الرجم لا يؤخر إلى إتمام الرضاع حولين كاملين». ثمّ ردّ ما قد يقال من عدم صحة سند الرواية لجهة أنّ «أبا مريم مشترك بين أبي مريم الأنصاري[4] الذي هو ثقة، وبين بكر بن حبيب الكوفي الذي لم تثبت وثاقته»، ومختصر الرد أنّ «المعروف بين أصحاب الروايات هو أبو مريم الأنصاري الذي له كتاب دون غيره، وعليه، فبطبيعة الحال ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق». مضافاً إلى «أنّ الراوي عنه في هذه الرواية هو يونس بن يعقوب، وهو من رواة أبي مريم الأنصاري، فيكون قرينة عليه»[5].

---

(1) كلامه ناظر إلى الولد الشرعي، وإذا لم يجب إرضاع الولد الشرعي حولين كاملين، فبالأولى أن لا يجب إرضاع الولد الشرعي.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص39، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص49.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص30.

(4) وهو عبد الغفار بن القاسم.

(5) **موسوعة الإمام الخوئي/** مباني منهاج الصالحين، ج41، ص261.

هذا ولكنْ يمكن الاعتراض عليه:

أولاً: ما ذكره السيد الخونساري في اعتراضه الناظر ـ بحسب الظاهر ـ إلى تصحيح السيد الخوئي للسند، قال: «وما ذُكِر في رفع شبهة الاشتراك ليس يفيد إلا الظن، والظنّ ما لم يصلْ إلى حدّ الوثوق والاطمئنان كيف يصح الاعتماد عليه في رفع الشبهة؟!»[1].

هذا ولكنْ يبدو من كلام السيد الخوئي كفاية القرينتيْن المذكورتيْن للوثوق بالانصراف، ولا سيما بملاحظة ما قيل[2] من أنه قد ورد الاسم بعنوان «أبي مريم الأنصاري» 40 مرة، نعم ورد بعنوان «أبي مريم» في الكتب الأربعة 94 مرة، والكثير من هذه الموارد يراد بأبي مريم فيها هو الأنصاري، فتأمل.

ثانياً: إنّ هذا مخالفٌ لما جاء في رواية صالح بن ميثم عن أبيه من لزوم إرضاعه حوليْن كامليْن، ولما جاء في رواية الغامديّة من أمره (ص) لها بإرضاعه حتى يفطم، والفطام يكون بعد حولين. أجل، ربما يشكل السيد الخوئي رحمه الله بأنّ هاتين الروايتين غير تامتين سنداً، وما تمّ وهو معتبرة عمار، لم تشتمل على تقييد الرضاع بالحولين ولا بالرضاع إلى حين الفطام.

ثالثاً: إنّ حمل قوله عليه السلام: «ترضع ولدها» على إرضاعه خصوص اللباء مبنيٌّ على كون هذا اللبن ضرورة ماسة للرضيع ولا يعيش بدونه، فيكون قرينة على إرادة ذلك، ولكنّ هذا لم يثبت، فلا موجب لحمل الرواية عليه، قال السيد الخونساري: «لابديّة حمل الإرضاع مدة اللباء مشكل، حيث إنّ ما ذكر من أنّ الطفل لا يعيش بدون اللباء مورد الإنكار، فكيف يصرف اللفظ إليه بلا قرينة»[3].

رابعاً: إنّ معتبرة أبي مريم ليست ـ خلافاً لما قاله السيد الخوئي ـ «واضحة الدلالة على أنّ الرجم لا يؤخر إلى إتمام الرضاع حولين كاملين»، ولا تدل على لزوم إقامة الحدّ عليها فوراً وبعيد الولادة مباشرة، ليدفعنا ذلك إلى حمل ما دلّ على الإرضاع على إرضاع خصوص اللباء، فلاحظ قوله: «فتَرَبّصَ بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك»، فقد استخدم حرف «ثم» الدال على التراخي، وأعقبه بعبارة «بعد ذلك»، وهذا يقبل الحمل على ما بعد فترة الرضاع، وهو أولى من حمل ما دل على إرضاعه على إرضاعه اللباء فقط.

---

(1) **الدر المنضود في أحكام الحدود**، ج1، ص 260.

(2) **الموسوعة الرجالية الميسرة**، أو **معجم رجال الوسائل**، ص544.

(3) **جامع المدارك**، ج7، ص39. وقد نقل السيد الكلبيكاني كلامه، معبراً عنه ببعض الأعاظم، وعبّر عن السيد الخوئي ببعض الأجلة، انظر: **الدر المنضود في أحكام الحدود**، ج1، ص260.

3. إرضاعه مع وجود مرضعة أخرى

وهل ثمّة ما يدل على أنّ للأم أن ترضعه ولو مع وجود مرضعة أخرى، أم أنه لا يجوز تأخير إقامة الحد عليها مع وجود من يقوم بإرضاعه؟

المستفاد من الأخبار المتقدمة، أنه تؤخر إقامة الحد عليها حتى ترضعه، ولو كان هناك مرضعة أخرى، ولم تتوقف حياته على إرضاع الأم له. وذلك أنّ بعض تلك الروايات (معتبرة عمار) أطلقت جواز إرضاعها له، ولا موجب لتقييدها بما إذا لم يكن هناك مرضعة أخرى، وبعضها الآخر واردة في واقعة خاصة والإمام عليه السلام كان في مقام البيان وهو المسؤول عن تطبيق الحد وكانت المرأة تراجعه، فلو كان لا يجوز تأخير الحدّ مع وجود مرضعة أخرى لسألها عما إذا كان هناك مرضعة أخرى، ولكنه لم يسألها وأخّر إقامة الحد، ما يعني أن التأجيل لا يحمل على صورة فَقْدِ المرضعة الأخرى، ولا سيما أنّ الغالب آنذاك كان توفر المراضع.

اللهم إلا أن يقال: إنّ المطلقات كمعتبرة عمار تقيَّد بما دل على لزوم التعجيل في إقامة الحد، فإنّه مع وجود مرضعة أخرى يكون إمهال الأم لإرضاعه هو من تأخير إقامة الحد وهو ينافي التعجيل، وأما الروايات الأخرى فهي وإن كانت دالة على عدم التعجيل لكنها ضعيفة السند. فيكون الثابت هو وجوب إمهالها لإرضاعه مع عدم وجود مرضعة أخرى وحاجته للبنها وعدم الاستغناء عنه ولو بلبن مُصنّع لهذه الغاية كما هو الحال في زماننا.

وتأخير إقامة الحد مع عدم وجود مرضعة أو ما يقوم مقامها وحاجته الماسة إلى لبنها لا يحتاج إلى دليل خاص، فإنه مع توقف حياته على إرضاعها أو رعايتها له فلا ريب في لزوم تأخير إقامة الحد عليها، وذلك لأنّ الأمر بإمهالها حتى تضعَ الحمل ليس إلا لحفظ حياة الجنين، فإذا ولدته كان أولى بالحفظ، ففي حال الخوف على حياته من عدم وجود مرضعة أو كافل له فلا تجوز إقامة الحد على أمه للملاك عينه، بل هذا على طبق القاعدة المقتضية لتقديم الأهم (حفظ النفس) على المهم (المسارعة إلى إقامة الحد).

باختصار: ما دل على إقامة الحد وعدم التسويف فيه لا يستفاد منه أنه «يجب التسريع في إجراء الحد وإن أفضى ذلك إلى هلاك الصبي، والعقل حاكم بذلك، فلا بد من أن يحمل (1) على صورة وجود المرضع والكافل، ومن المعلوم أن هذا مطابق للقاعدة العقلية ولا شك في أنه مع وجود الكافل لا يؤخر إجراء الحد أصلاً، وأما مع عدم وجوده فيجب التأخير في الحد عقلاً ونقلاً» (2).

(1) ما دلّ على وجوب التسريع في إقامة الحدّ.

(2) **الدر المنضود في أحكام الحدود**، ج1، ص358.

ويؤيده ما في الإرشاد: «ورووا: أنّه أتي بحامل قد زنت فأمر برجمها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «هب لك سبيل عليها، أي سبيل لك على ما في بطنها!؟ والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]، فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن، ثم قال: فما أصنع بها ؟ قال: «احتط عليها حتى تلد، فإذا ولدت ووجدت لولدها من يكفله فأقم الحدّ عليها»، فسري بذلك عن عمر وعوّل في الحكم به على أمير المؤمنين عليه السلام»[2]. وهذه القصة مروية في مصادر السُّنّة ولكنهم نصّوا على أنّ الذي نصحه هو سعد بن معاذ[3]. والظاهر أن حملها كان من الزنا، بقرينة أن الإمام عليه السلام طلب من عمر إقامة الحد عليها في حال وجد من يكفله.

---

(1) سورة الأنعام، الآية 164.

(2) **الإرشاد،** ج1، ص204. وفي الدعائم عن علي عليه السلام: «أنه نظر إلى امرأة يسار بها، فقال: ما هذه؟ قالوا: أمر بها عمر لترجم لأنها حملت من غير زوج، قال: أو هي حامل؟ قالوا: نعم. فاستنقذها من أيديهم، ثم جاء إلى عمر، فقال له: إن كان لك سبيل عليها، فليس لك سبيل على ما في بطنها. فقال عمر: لولا عليّ لهلك عمر»، **دعائم الإسلام،** ج2، ص453.

(3) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج7، ص443، و**المصنف** لابن أبي شيبة، ج5، ص558، قال ابن عبد البر بعد ذكر رجوع عمر إلى معاذ: «كذلك رجع عثمان في مثلها إلى قول عليّ، وروي أنه رجع في مثلها إلى قول ابن عباس، وروي أن عمر إنما رجع فيها إلى قول عليّ وليس كذلك، إنما رجع عمر إلى قول معاذ في التي أراد رجمها حاملاً، فقال له معاذ: ليس لك على ما في بطنها سبيل، ورجع إلى قول عليّ في التي وضعت لستة أشهر، روى قتادة عن ابن أبي حرب ابن أبي الأسود عن أبيه أنه رفع إلى عمر امرأة ولدت لستة أشهر فهمّ عمر برجمها فقال له عليّ ليس ذلك لك قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] وقال: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] لا رجم عليها فخلّى عمر عنها»، **جامع بيان العلم وفضله،** 2، ص88.

إعتاق ولد الزنا

ومن الفروع الفقهية التي تواجهنا في المقام: رأي فقهي يميّز ابن الزنا عن غيره من الأولاد الشرعيين، في مسألة العتق، فلو كان ابن الزنا عبداً، فقد قيل بعدم جواز إعتاقه في الكفارة الواجبة، وفي المقابل ذهب البعض إلى الجواز، وفيما يلي نلقي الضوء على هذه المسألة من خلال النقاط التالية:

1. أقوال الفقهاء

قال السيد المرتضى: «ومما يظن أنّ الإمامية انفردت به: القول بأن ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات. وقد روى وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاووس، وباقي الفقهاء يخالفون ذلك..»[1].

وقال المحقق الحلي: «ويصح عتق ولد الزنا، وقيل: لا يصح بناء على كفره، ولم يثبت»[2]. وقال العلامة: «ويصح عتق ولد الزنا إذا كان مسلماً على رأي»[3].

وقال في المختلف: «مسألة: سوغ الشيخ عتق ولد الزنا. وبه قال ابن حمزة. وقال ابن الجنيد: لا يجوز للمسلم أن يعتق مشركاً، ولا أختار له عتق ولد الزنا. وقال ابن إدريس: لا يصح. والحق الأول. لنا: الأصل، وعمومات الأوامر بالإعتاق. وما رواه سعيد بن يسار، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بأن يعتق ولد الزنا. احتج بأنه كافر. والجواب: المنع»[4].

وقال أيضاً: «يجوز عتق ولد الزنا في الكفارة، وهو المشهور بين علمائنا... وقال ابن الجنيد: لا يجزئ عتق ولد الزنا قصداً، لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾[5]، و قال الشيخ: إنه يجزئ إجماعاً إلا الزهري والأوزاعي. وهو المعتمد»[6].

---

(1) **الانتصار**، ص367.

(2) **شرائع الإسلام**، ج3، ص661.

(3) **قواعد الأحكام**، ج3، ص198.

(4) **مختلف الشيعة**، ج8، ص7.

(5) سورة البقرة، الآية 267.

(6) **مختلف الشيعة**، ج8، ص243.

وأما في الفقه السني، فيقول العيني (855هـ): «... وأما عتق ولد الزنا في الرقاب الواجبة فيجوز، روي ذلك عن عمر وعلي وعائشة وجماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاووس وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد، وقال عطاء والشعبي والنخعي والأوزاعي: لا يجوز عتقه»[1].

وفي المدونة الكبرى: «إنّ أبا هريرة وفضالة بن عبيد قالا: يعتق ولد الزنا فيمن عليه عتق رقبة، وقاله عبد الله بن عمر وربيعة»[2].

وأمام هذه الكلمات يتضح أن ما ظنّه السيد المرتضى من أنّ المنع من عتقه هو من منفردات الإمامية في غير محله، ولا ينبغي الاغترار بمثل هذه الدعاوى حول تسالم الإمامية، والسيد المرتضى كما هو واضح غير جازم بإجماع الإمامية، ولذا قال: «ومما يظن انفراد الإمامية».

2. دليل جواز عتق الولد غير الشرعي

ما الدليل على جواز عتق الولد غير الشرعي؟

والجواب: إنْ كان العتق لله وتقرباً إليه، وليس عتقاً في كفارة واجبة، فلا ينبغي أن يشك في جوازه واستحبابه، لأن عتق الرقبة لا يحتمل فقيه منعه، وتشمله المطلقات الكثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[3]، وأما إذا كان في عتق واجب، فيمكن أن يستدل لجواز عتقه ببعض الوجوه:

أولاً: مطلقات النصوص والآيات القرآنية الحاثة على العتق، فإنها مطلقة وشاملة للولد غير الشرعي، قال تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[4]، وفي كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[5]، وقول السيد المرتضى: «نخص ذلك بدليل»[6] سيأتي ما فيه، إذ لم ينهض دليل على تخصيصها.

ثانياً: ما ورد في الأخبار الخاصة:

---

(1) **عمدة القاري**، ج23، ص221.

(2) **المدونة الكبرى** لمالك، ج3، ص77.

(3) سورة البلد، الآية 13.

(4) سورة المجادلة، الآية 3.

(5) سورة النساء، الآية 92.

(6) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص448.

منها: صحيح سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**لَا بَأْسَ بِأَنْ يُعْتَقَ وَلَدُ الزِّنَا**»[1]. وهي مطلقة في جواز عتقه في الكفارة أو في العتق المستحب.

ومنها: صحيحة عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: إِنَّ أَبِي حَضَرَه الْمَوْتُ، فَقِيلَ لَه: أَوْصِ، فَقَالَ: هَذَا ابْنِي، يَعْنِي عُمَرَ، فَمَا صَنَعَ فَهُوَ جَائِزٌ، فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: فَقَدْ أَوْصَى أَبُوكَ وأَوْجَزَ، قُلْتُ: فَإِنَّه أَمَرَ لَكَ بِكَذَا وكَذَا، فَقَالَ: أَجْرِه، قُلْتُ: وأَوْصَى بِنَسَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ عَارِفَةٍ، فَلَمَّا أَعْتَقْنَاه بَانَ لَنَا أَنَّه لِغَيْرِ رِشْدَةٍ، فَقَالَ: قَدْ أَجْزَأَتْ عَنْه، إِنَّمَا مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ اشْتَرَى أُضْحِيَّةً عَلَى أَنَّهَا سَمِينَةٌ فَوَجَدَهَا مَهْزُولَةً فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْه»[2]. فإنّ إجزاء الوصية بالعتق كاشف عن صحة العتق في نفسه، وإلا لكانت وصية بأمر مبغوض فتبطل، والرواية غير واردة في الكفارة، لكنها واردة في العتق الواجب، لكونه متعلق للوصية التي يجب إنفاذها على الورثة.

وإذا جاز عتق ابن الزنا، فبالأولى أنه يجوز عتق ولده الشرعي، وهذا ما دلّت عليه أيضاً صحيحة أخرى لسعيد بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يكون عنده العبد ولد زنى، فيزوجه الجارية فيولد لهما ولد أيعتق ولده يلتمس به وجه الله تعالى؟ قال: **نعم، لا بأس، فليعتق إنْ أحبّ**، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: **لا بأس، فليعتق إنْ أحبّ**»[3].

3. أدلة شرطيّة طهارة المولد في المعتَق

أما القول الآخر الذي يشترط طهارة المولد في المُعتَق فقد استند إلى بعض الوجوه:

أولاً: إنّ أبا هريرة يقول: إنّ رسول الله (ص) قال: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إليّ من أن أعتق ولد الزنا».

ولكنّ أبا هريرة لا يعتد برواياته في نظرنا، ولا سيما إذا تمت تخطئته من قبل بعض الصحابة، كما حصل في المقام، فإنّ السيدة عائشة قد خطأته، واعتبرت أنّ الخبر مبتورٌ من سياقه، روى الحاكم بسنده إلى عروة بن الزبير قال: «بلغ عائشة رضي الله عنها أنّ أبا هريرة يقول: إنّ رسول الله (ص) قال: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إليَّ من أن أعتق ولد الزنا»، فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إصابة. أمّا قوله: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد الزنا» إنه لما نزلت: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۞ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا

---

(1) **الكافي**، ج6، ص182، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص144.

(2) **الكافي** ج7، ص62، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص232، و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص236.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص448.

﴿ٱلْعَقَبَةُ﴾[1]، قيل: يا رسول الله ما عندنا ما نعتق إلا أنّ أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فأعتقناهم؟! فقال رسول الله (ص) وسلم: «لئن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إليّ من أن آمر بالزنا ثم أعتق الولد»[2].

ثانياً: دعوى إجماع الطائفة، كما قال السيد المرتضى «دليلنا: بعد إجماع الطائفة...»[3].

ولكنها دعوى لا تصح، فالمعروف عن علماء الطائفة هو جواز عتقه، بل قد ادعى الشيخ الطوسي الإجماع على إجزاء عتقه في الكفارة[4]، على أن الإجماع لو تمّ فهو محتمل المدركية، وليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، كما لا يخفى.

ثالثاً: واستدل المرتضى أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾[5]، قال: «وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم»[6].

والاستدلال بالآية غير تام، لعدة أسباب:

الأول: إنّ الخباثة في الآية ظاهرة في الخباثة المالية، والنهي عن إنفاق الخبيث إنما بسبب رداءته المادية في نفسه ما يقلل من انتفاع المنفَق عليه منه، ولا يخفى أنّ العبد المتولد بطريق غير شرعي قد يكون من حيث المالية ثميناً[7]، لما قد يمتلكه من مهارات أو مواصفات تجعله مرغوباً به، فلا خباثة فيه من جهة ماليته في نفسه، كما لا خباثة ولا رداءة فيه تقلل من الانتفاع به، مما هو محط نظر الآية، قال تعالى: ﴿وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ﴾. نعم، ثمة خباثة في نسبه، ولكنّ هذه لا دخل لها فيما يطلب منه من النفع المادي، لأنّ النفع هنا لا يعود إلى طرف ثالث، بل إليه نفسه، أعني المعتَق، لأن المنفِق يتصدق عليه بإعتاقه، وحرية كل إنسان هي بالنسبة إليه أغلى ما يكون، ويمكن القول: إنّ الرداءة هنا تعطي نتيجة عكسيّة، فالولد غير الشرعي من حيث كونه منبوذاً اجتماعياً فربما يكون إعتاقه أولى من إعتاق غيره.

(1) سورة البلد: 11 ـ 12.
(2) **المستدرك على الصحيحين**، ج2، ص215، قال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».
(3) **الانتصار**، ص367.
(4) قال: «وأما ولد الزنا فإنه يجزي إجماعاً إلا الزهري والأوزاعي»، **المبسوط**، ج5، ص150.
(5) سورة البقرة، الآية 267.
(6) **الانتصار**، ص367.
(7) والكلام عينه يطرح على استدلال الفقهاء بالآية على عدم جواز إعتاق العبد المشرك، قال الشهيد الثاني: «وربما كانت المالية في الكافر أكثر منها في المسلم «والانفاق لماليته لا لمعتقده، مع أن مثل هذا لا يطلق عليه الانفاق لغة ولا عرفاً»، **مسالك الإفهام**، ج10، ص37.

باختصار: إنّ صدق الخبيث على الولد غير الشرعي غير واضح، إلا من جهة نسبه، لأنه تكوّن من نطفة غير شرعية، وهذا الخبث ليس لدينا ما يثبت مانعيته من إعتاقه، ولا سيما إذا كان الولد مؤمناً صحيح العقيدة، وعادلاً في نفسه، فإنه في هذه الحالة يشكل إطلاق وصف الخبيث عليه! ولو قال له شخص: يا خبيث فيعدّ ذلك شتماً له، ويستحق التأديب.

إن قلت: إنّ الآية «فيها نوع تعليق للحكم على الوصف، المشعر بالعلية، والظاهر أنها الخباثة من حيث هي هي مطلقاً، كانت لرداءة المال وقلته، أو لفساد العقيدة»[1]، وأضف إليه الخباثة النَّسَبيّة.

قلت: إنّ القرائن السياقيّة في الآية كما أشرنا تمنع من الاستظهار المذكور، وتشهد للخباثة المالية، وإلا لو صحّ إطلاقها لكل ما هو خبيث ولو لجهة معنوية لما جاز إعتاق أكثر الناس، لعدم خلو أحدهم من خباثة، إما في خلقه، كاللئيم أو الحسود، أو في عمله، كالفاسق، هذا كله بصرف النظر عما هو مطروح في الكلمات من خلافٍ حول تفسير الرديء، فثمّة كلام كثير في الاستدلال بالآية في الزكاة. والخبيث بالمعنى المادي، لم يثبت النهي عن إنفاقه مطلقاً، فالخباثة لها مراتب متعددة ولا يُلتزم فقهياً بمنع إنفاق كل رديء حتى في الإنفاق الواجب، ولعله لأجل هذا توقف غير واحد عن الاستدلال بها بسبب إجمالها، قال السيد الحكيم: «وأمّا الآية نفسها فلا يخلو المراد بها عن إجمال»[2]. إذ لا شكّ في جواز إنفاق الرديء في الصدقة المستحبة، وكذلك في الزكاة الواجبة إذا كانت كل أمواله من الرديء، بل حتى لو كان لديه أموال جيدة وأخرى رديئة، فلا دليل على بطلان الإنفاق من الرديء مطلقاً، لأنّ الجيد قد يكون بالقياس إلى الأجود رديئاً.

إنّ قلت: إنّ لدينا ما يثبت خبث الولد غير الشرعي، وهو النصوص المتقدمة التي دلّت على «إنّ الله عزّ وجل خلق الجنة طاهرة مطهّرة فلا يدخلها إلَّا من طابت ولادته».

قلت: إنّ هذه النصوص ـ كما أسلفنا ـ لا يمكن الأخذ بها والتعويل عليها، لأنها ضعيفة السند، ولا يمكن القبول بمضمونها أيضاً، فإنّ عدم إدخاله الجنة ليس مفهوماً في منطق العدل الإلهي، على الشرح المتقدم.

الثاني: سلمنا أنّ الخبيث شامل لما هو خبيث معنوياً، لكن هذا لا ينفع، لأنّ الاستدلال بالآية يتوقف على صدق أمر آخر وهو صدق النفقة على العتق، والعتق إن كان في كفارة فلا

(1) **رياض المسائل**، ج11، ص252.

(2) **مستمسك العروة الوثقى**، ج9، ص175.

يصدق عليه إنفاق[1]، وإنْ كان العتق مستحباً فصدق النفقة عليه وإنْ كان جائزاً، لأنّ «الإنفاق يقع على كل ما يخرج لوجه الله تعالى، عتقاً كان أو غيره»[2]، إلا أنّه لم يتوهم أحد منع إنفاق الرديء في غير الواجب. على أنّ صدق العتق في خصوص الآية محل إشكال، لما تقدم من أنها ناظرة إلى الإنفاق الخاص الذي يكون فيه منفِق ومنفَق عليه ينتفع بالنفقة، أجل، تبقى صورة وهي ما لو كان العتق واجباً في غير الكفارة وهي فيما لو نذر العتق، فهذه يصدق عليها الإنفاق.

الثالث: سلمنا أنّ الإنفاق صادق على العتق، ما يجعله مشمولاً للنهي عن إنفاق الرديء، لكنّ ما دل على جواز عتق الولد غير الشرعي أخص من الآية، فيتقدم على عموم الآية، عند القائلين بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد[3].

رابعاً: واستدل المرتضى، بما روي «عن رسول الله (ص) أنه قال: «لا خير في ولد الزنا، لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه»، وإجزاؤه في الكفارة وإسقاط الحكم به عن الجاني ضرب كثير من الخير، وقد نفاه الرسول (ص)»[4].

وخلاصة هذا الاستدلال، أنّ ولد الزنا لا خير فيه، ومن كان كذلك لا يمكن صرفه في العتق الواجب.

ولنا على هذا الاستدلال تعليقان:

الأول: لم نعثر على خبر عن رسـول الله (ص) بهذا المعنى، أجل، ثمة خبر عن الباقر عليه السلام، وهو موثقة زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: «لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزِّنَا ولَا فِي بَشَرِه ولَا فِي شَعْرِه ولَا فِي لَحْمِه ولَا فِي دَمِه ولَا فِي شَيْءٍ مِنْه، **عَجَزَتْ عَنْه السَّفِينَةُ وقَدْ حُمِلَ فِيهَا الْكَلْبُ والْخِنْزِيرُ!**»[5].

ولا يخفى أنّ الأخذ بهذا الخبر على ظاهره لا يمكن، وذلك لأنّ عدم حمل ابن الزنا في السفينة إن كان ـ كما هو الظاهر ـ بسبب كونه ابن زنا فقط دون دخل اعتبار آخر كالكفر مثلاً، فهذا يعني أنّه يعاقب على ما ليس باختياره، وهذا أمر بعيد عن منطق العدل والإنصاف، وإن كان بسبب كفره ـ مثلاً ـ ولو بلحاظ أنّ أبناء الزنا كانوا في زمرة الكفرة في ذاك الزمن،

---

(1) كما ذكر غير واحد من الفقهاء، منهم الشهيد الثاني في **المسالك**، ج10، ص37، والسيد الخونساري في **جامع المدارك**، ج5، ص17.

(2) **مختلف الشيعة**، ج7، ص441.

(3) أجل، إننا لا نقول بذلك وقد بحثنا ذلك في دروسنا حول دور الرواية في التفسير فليراجع.

(4) **الانتصار**، ص367.

(5) **الكافي**، ج6، ص355، و**المحاسن** للبرقي، ج1، ص108، و**عقاب الأعمال**، ص264.

بسبب النظرة الإقصائيّة إليهم التي دفعتهم إلى أحضان الكفر، فهذا يعني أن سبب نفي الخيرية عنه طارئ وليس ثابتاً، إذ يمكن أن يصار إلى تربيته تربية إسلامية صحيحة فيغدو مسلماً صالحاً[1].

الثاني: سلمنا بصحة الخبر، إلا أنّ نفي الخيريّة عن ولد الزنا لا يعني نفي الخيرية عن إعتاقه، فضلاً عن أن يدل على المنع من فعل الخير إليه، ومنها الإعتاق، وإلا للزم المنع من إطعامه وسقايته وغيرها من وجوه الخير، ولا يظن بالتزام فقيه بذلك، فهو ليس أسوأ حالاً من الكافر الذي يستحب الإحسان إليه.

خامساً: واستدل بعضهم[2] بما روي عنه (ص): «ولد الزنا شر الثلاثة».

ولكن عرفت سابقاً[3] اعتراضاتنا على هذا الخبر. على أن كونه شراً لا يعني شرية إعتاقه ليدلّ على عدم إجزاء ذلك.

---

(1) وما ذكرناه من اعتراض أشار إليه السيد كاظم الحائري، انظر: **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص408.

(2) كما نقل الشيخ في **المبسوط**، ج5، ص170.

(3) راجع ص176.

قضاؤه وتقليده وولايته

ومن الأبواب الفقهيّة المهمة التي تطالعنا فيها بعض الفتاوى المتصلة بالولد غير الشرعي، باب الولاية والقضاء، والإفتاء، وهذه المهام هي من باب واحد، وأدلتها متشابهة بل هي نفسها كما ستلاحظ، ولهذا جمعناها في محور واحد.

أولاً: شرطية طهارة المولد في القاضي

هل إنّ طهارة المولد شرط في القاضي، وما الدليل على هذه الشرطيّة؟

2. أقوال الفقهاء

قال المحقق الحلي: «ولا ينعقد القضاء لولد الزنا، مع تحقق حاله، كما لا تصح إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة»(1).

وقال العلامة الحلي في صفات القاضي: «ولا بد أن يكون: مكلفاً، مؤمناً، عدلاً، عالماً، طاهر المولد»(2).

قال الشهيد الثاني في بيان شروط القاضي: «وأمّا طهارة المولد فلقصور ولد الزنا عن تولّي هذه المرتبة، حتى إنّ إمامته وشهادته ممنوعتان، فالقضاء أولى»(3).

وقد تنظّر في هذه الفتوى غير واحد من الفقهاء، قال السيد الخونساري: «وأمّا طهارة المولد فاعتبرت بفحوى ما دل على عدم قبول شهادته وعدم صحة إمامته، فتأمل»(4).

وعند السنة(5) نلحظ اختلافاً لدى المالكية، فقال بعضهم بجواز استقضائه، ومنع آخر منه، «قال ابن عرفة: قال سحنون: ولا بأس بولاية ولد الزنا ولا يَحْكُمُ في حد. قال الباجي: الأظهر منعه، لأن القضاء موضع رفعة فلا يليها ولد الزنا كالإمامة»(6).

---

(1) **شرائع الإسلام**، ج4، ص860.

(2) **تبصرة المتعلمين**، ص236.

(3) **مسالك الأفهام**، ج13، ص327.

(4) **جامع المدارك**، ج6، ص5.

(5) ذكر بعض الفقهاء أن علماء السنة لم يتعرضوا لهذا الشرط، **فقه القضاء الأردبيلي**، ج1، ص59.

(6) **مواهب الجليل**، ج8، ص87.

2. مقتضى القاعدة العامة

في البداية علينا أن نشير إلى أنّ مقتضى مطلقات النصوص الواردة في القضاء هو عدم شرطية طهارة المولد في القاضي، والاكتفاء بعلمه وعدالته، وقد اعترف بذلك في الجواهر[1]. ومما يمكن أن يذكر في هذا المجال من النصوص المطلقة:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[2]. مما يستفاد منه أنّ المطلوب من القاضي عدله وحكمه بما أنزل الله تعالى وفق الموازين المقررة، ولا دخل لنسبه في ذلك.

ثانياً: معتبرة أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «**إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ ولَكِنِ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوه بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُه قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْه**»[3].

ونحوها مقبولة عُمَر بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وإِلَى الْقُضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ؟ قَالَ: **مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، ومَا يَحْكُمُ لَه فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وإِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لأَنَّه أَخَذَه بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وقَدْ أَمَرَ اللَّه أَنْ يُكْفَرَ بِه قَالَ اللَّه تَعَالَى:** ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾[4]، قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: **يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا ونَظَرَ فِي حَلَالِنَا وحَرَامِنَا وعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِه حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُه عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْه مِنْه فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّه وعَلَيْنَا رَدَّ...**»[5].

وربما استدل بعض الفقهاء بالتوقيع الشريف عن الإمام المهدي عليه السلام: «**وأمّا الحوادث**

(1) قال: إن «مقتضى العمومات دخوله»، **جواهر الكلام**، ج40، ص13.

(2) سورة النساء، الآية 58.

(3) **الكافي**، ج7، ص412، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص2، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص219، والخبر معتبر بحسب سند الشيخ الصدوق، فقد رواه بإسناده عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم. «وهذا الطريق معتبر، لصحة طريق الصدوق إلى ابن عائذ، وهو ثقة، كما أن أبا خديجة ثقة أيضاً على الأظهر، وإن ضعفه الشيخ، فإنه مبني على سهو منه واشتباه تقدمت الإشارة إليه، حاصله أنّ الرجل يكنى بأبي سلمة أيضاً، والذي هو ضعيف هو سالم بن أبي سلمة لا سالم أبو سلمة، فاشتبه أحدهما بالآخر، **موسوعة الإمام الخوئي** (كتاب الصوم) ج22، ص88..

(4) سورة النساء، الآية 60.

(5) **الكافي**، ج1، ص67، وج 7، ص412، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص218.

الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»[1]، بناءً على دلالته على الولاية العامة، والقضاء شعبة من شعب الولاية.

وهذه النصوص تكفي لتشكيل إطلاق لفظي يسمح بالقول بجواز استقضاء الولد غير الشرعي ما لم ينهض دليل على تقييدها، ولذا فالسؤال: أنه هل من دليل يقضي برفع اليد عن هذه الإطلاقات، ويدلّ على شرطية طهارة المولد في القاضي؟

3. أدلة شرطيّة طهارة المولد في القاضي

الوجه الأول: دعوى الإجماع، قال المحقق السبزواري (1090هـ) في الكفاية: «والظاهر أنّه لا خلاف في اشتراط طهارة المولد والذكورة»[2]، وفي الجواهر: «فالعمدة الإجماع المحكي»[3]. وقال الشيخ الأنصاري: «وأما طهارة المولد والذكورة، فقد ادعى غير واحد عدم الخلاف في اعتبارهما، ولولاه قوي المصير إلى عدم اعتبار الأول مع فرض استجماع سائر الشرائط، بل إلى عدم اعتبار الثاني، وإن اشتمل بعض الروايات على ذكر الرجل، لإمكان حمله على الورود مورد الغالب، فلا يخصص به العمومات»[4].

ويرده:

أولاً: إنّه وبعد التتبع لم نجد المسألة مطروحة في كلام جمع من الفقهاء المتقدمين من أمثال الشيخ الصدوق والمفيد والمرتضى والشيخ الطوسي وصولاً إلى المحقق الحلّي الذي يبدو أنّه أوّل من نصّ على شرطيّة طهارة المولد في القاضي، وعليه، فكيف يُدعى الإجماع؟! والحال أنّ قيمة الإجماع هو في تبني الفتوى من قبل المتقدمين من أصحاب الفقه المأثور ومن قريبي العهد بالأئمة عليهم السلام، ممن يكون إجماعهم مظنة الكشف عن رأي المعصوم، وقد تنبه إلى هذا الأمر الشيخ المنتظري، قال تعليقاً على دليل الإجماع: «إن الإجماع إنما يفيد في المسائل الأصلية المأثورة المذكورة في الكتب المعدة لنقل هذا السنخ من المسائل، وليست المسألة كذلك لعدم ذكرها في مثل كتب الصدوقين والمقنعة والنهاية ونحوها»[5].

ثانياً: إنّه لو تمت دعوى الإجماع صغروياً وفرض الاكتفاء بإجماع المتأخرين إلا أنّ احتمال المدركيّة في المقام يُسقط الإجماع عن الكاشفيّة.

---

(1) **إكمال الدين وإتمام النعمة**، ص484.

(2) **كفاية الأحكام**، ج2، ص660.

(3) **جواهر الكلام**، ج40، ص13.

(4) **القضاء والشهادات**، ص229.

(5) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1، ص364.

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في المعتبرة المتقدمة: «ولكنْ انظروا إلى رجل منكم...»، فإنّه كما يقول السيد الخوئي «ينصرف إلى غير ولد الزنا جزماً»(1).

ويلاحظ عليه، أنه لا وجه لدعوى الانصراف، فإنّ الولد غير الشرعي المسلم المؤمن يصدق عليه أنه منّا، ولا سيما أنّ وصف الرجل بكونه «منكم» جاء في مقابل الطاغوت، الذي ليس منهم، وعدم دخوله تحت هذا الخطاب لازمه عدم دخوله تحت سائر الخطابات التي تحمل عنوان المؤمن والمسلم، ولازم ذلك أن يتعامل معه معاملة غير المسلمين، فيمنع من الزواج من المسلمات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا تحل ذبيحته... وهذا ما لا يلتزم به السيد الخوئي.

الوجه الثالث: الأولوية، فإنّ الشريعة التي لا ترضى بأن يؤم الولد غير الشرعي أفراداً من المسلمين في الصلاة كيف ترضى أن يكون قاضياً بينهم؟! وإن الشريعة التي منعت من كونه شاهداً في مجلس القضاء كيف ترضى أن يكون قاضياً؟! وقد أشار معظم الفقهاء إلى هذا الوجه، فقد ورد في كلام الشهيد الثاني المتقدم، وقال في الجواهر: «وفحوى ما دلّ على المنع من إمامته وشهادته إن كان وقلنا به، مؤيداً بنفر طباع الناس منه»(2)، وقال السيد اليزدي: «لفحوى ما دلّ على عدم قبول شهادته وعدم صحّة إمامته»(3)، وقال السيد الخوئي: «ويدل عليه أنّ ولد الزنا ليس له أن يؤم الناس في الصلاة ولا تقبل شهادته كما يأتي، فليس له أن يتصدى القضاء بين الناس بطريق أولى»(4).

وقد استشكل السيد الكلبيكاني في هذه الفحوى ولم يرتضها، واستند في منعه من تولي القضاء إلى دعوى الإجماع(5).

والإنصاف أنّه لو تمّ الدليل على شرطية طهارة المولد في إمامة الجماعة والشهادة فإنّ دعوى الأولوية تغدو قريبة(6). ولكنّ العبرة بتمامية ذلك، وقد عرفت عدم تمامية الأمر في إمامة الجماعة وسيأتي عدم وضوح الحكم في الشهادة.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي** (مباني تكملة المنهاج) ج41، ص13.

(2) **جواهر الكلام**، ج40، ص13.

(3) **العروة الوثقى**، ج6، ص417.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي** (مباني تكملة المنهاج)، ج41، ص13.

(5) **القضاء والشهادات**، ج1، ص27. فإنه وبعد أن نقل كلام صاحب الجواهر عن الاستدلال بالفحوى علق قائلاً: «ولكن لا يحضرني الآن دليل لهذه الفحوى، بحيث يستدل به ويعتمد عليه لذلك، اللهم بتنقيح المناط أو إثبات الأولوية، والإنصاف أن كل ذلك مشكل فالعمدة الإجماع المحكي». وكلامه لا يخلو من إرباك.

(6) **فقه القضاء**، ج1، ص96.

وأمّا نفور الناس فليس ميزاناً للحكم الشرعي، فالناس قد تتنفر مما هو حق. على أنّ النفور إنّما يحصل عند من يعرفون حاله، دون من يجهلون، كما لو عاش في منطقة لا يعرفون عن نسبه شيئاً، ولا يصح قياس قضايا الفقه بقضايا الاعتقاد، فإنّه لو صح هذا الشرط في علم الكلام لإثبات بعض مواصفات المعصوم(1) فإنه لا يصح الاستدلال به هنا.

وثمة وجه آخر ذكر في بعض الكلمات المتقدمة وهو أنّ الولد غير الشرعي لا يليق بهذا المنصب، وسنناقشه في الفقرة اللاحقة، في شرطية طهارة المولد في الوالي.

وبهذا اتضح أنه لا دليل على الشرط المذكور في القضاء، وقد نبه غير واحد على ذلك(2).

ثانياً: شرطيّة طهارة المولد في الوالي

إنّ منهجيّة البحث المعتمدة في تولي الولد غير الشرعي للقضاء تجري بعينها هنا، إن لجهة أقوال الفقهاء أو لجهة القاعدة العامة أو لجهة الأدلة الخاصة.

أمّا أقوال الفقهاء، فنلاحظ هنا كما لاحظنا هناك، أنّ هذا الشرط غير مطروح في كلمات القدماء من الفقهاء.

1. دليل طهارة المولد في الوالي

وأمّا الدليل، فيلاحظ أنّ الوجوه المتقدمة في شرطية طهارة المولد في القاضي ذكرت بعينها هنا. أجل، ثمّة وجه رابع، وعَدْنَا ببحثه هنا وهو جارٍ في المقامين، وهو أنّ موقع الولاية منصب جليل وعظيم فلا يتولاه من كان ناقصاً.

ويلاحظ هنا:

أولاً: إنّ كون الولايّة منصباً جليلاً هو أمر صحيح، وكذلك القضاء، بيد أنّ الأمر الذي لا بدّ من إقامة الدليل عليه وإثباته، هو أنّ الولد غير الشرعي لا يليق بهذا المنصب، فهذا غير واضح ولا دليل عليه، لأنه إذا كان مؤمناً عادلاً بصيراً وقادراً على إدارة شؤون البلاد بحكمة، فهل نقصه النَّسَبي وغير الاختياري له والذي لم ينعكس نقصاً في كفاءته يبلغُ حداً يمنع من توليّه الحكم؟ هذا ما يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، ولا يخفى أنّ الفقيه الذي يستدل بهذا الدليل متأثرٌ برؤية عقديّة وفقهيّة تتصل بالولد غير الشرعي، وهي رؤية ترتكز على جملة

(1) سيأتي درس ذلك في المحور الرابع من الباب الثاني.

(2) يقول الشيخ مغنية: «لا دليل على قولهم من العقل أو النقل»، **فقه الإمام جعفر الصادق** عليه السلام، ج6، ص62.

عناصر أخذها كأصول موضوعيّة مسلمة، ومن هذه العناصر: أنه لا يدخل الجنة، وأنه لا نسب له، ولا تُقبل إمامته في الصلاة ولا شهادته ولا يرث الآخرين، وأنه يُقاد بغيره ولا يقاد غيره به، وأنّ ديته تنقص عن دية الآخرين... وتدخل في تكوين هذه الصورة أيضاً مجموعة من الأخبار التي تنفي الخير عنه وتتهمه بأنه شرّ من أبويه، فكلُّ هذه العناصر ترخي بظلالها على الفقيه وتكوّن لديه صورة قاتمة عن الولد المذكور، وتحت وطأة هذه الصورة المستمدة من تلك الفتاوى والمرويّات يندفع الفقيه دون تردد إلى الحكم بأنّ ابن الزنا ناقصٌ نقصاً فادحاً ولا يليق بهذا المنصب، والحال أنّ هذه الصورة لو تمّ تفكيك عناصرها والتدقيق فيها سوف يتبين أنّها تركز على شواهد هشة في معظمها، وأنها لا تثبت على مشرحة البحث العلمي.

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إنّه لا دليل على شرطية طهارة المولد في المقام.

على أنه ربما يقال: لو سلمنا بهذا الشرط إلا أنّ الولاية مراتب متعددة، فهناك الولاية العامة، وهي إمامة المسلمين، فهنا ربما يكون لاشتراط طهارة المولد في المتولي لها وجه، بزعم أنه لا يليق بها، ولكنّ الولاية قد تكون جزئية وخاصة، كتولي أمور قرية أو مدينة صغيرة، وهنا لا وجه لنفي لياقته بذلك.

وسائر الوجوه المستدل بها قد عرفت حالها، أجل، لو تمّت الأدلة على تماميّة الشرط في الإمامة والشهادة فلا يبعد عندها دعوى الأولوية، ولكن ذلك لا يتم.

وبه اتضح أنه لا موجب لرفع اليد عن المطلقات، بل قد يقام الدليل على جواز توليه لمنصب الولاية، وهو ما نذكره فيما يلي:

2. دليلٌ على عدم شرطيّة طهارة المولد في الوالي

هذا وقد ذكرنا سابقاً، في مبحث إمامة الجماعة، أنه يمكن إقامة الدليل على عدم شرطيّة طهارة المولد في الوالي، بالاستناد إلى أنّ الإمام علي عليه السلام قد عيّن زياد ابن أبيه والياً عنه في بلاد فارس، مع أنّ والدته كانت معروفة بالزنا.

وقد يعترض على ذلك:

أولاً: «عدم كونه والياً من قبل أمير المؤمنين عليه السلام بل من قبل واليه»[1]، وهو ابن عباس.

ويرده:

1. أنّ المصادر التاريخية تذكر أنه كان والياً من قبل أمير المؤمنين عليه السلام. روى الثقفي عن

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1، ص364.

«علي بن محمد المدائني قال: لما كان زمن علي عليه السلام، ولّى زياداً فارس أو بعض أعمال فارس فضبطها ضبطا صالحاً، وجبى خراجها وحماها». وقد حاول معاوية استمالته بدهاء، ولما عرف الإمام عليه السلام بالأمر كتب إليه «...أمّا بعد، فإني قد وليتك ما وليتك، وأنا أراك لذلك أهلاً، وإنّه كانت من أبي سفيان فلتة في أيام عمر من أماني التيه وكذب النفس لم تستوجب بها ميراثاً ولم تستحق بها نسباً، وإن معاوية كالشيطان الرجيم يأتي المرء من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله، فاحذره، ثم احذره، ثم احذره، والسلام»[1].

كما أنّ ابن عباس الذي كان والي البصرة من قبل أمير المؤمنين عليه السلام استخلف زياد ابن أبيه والياً عليها لما أراد اللحوق بالإمام عليه السلام عند توجهه إلى صفين[2]، وقد عبر الشريف الرضي عن زياد ابن أبيه أنه خليفة عبد الله بن عباس على البصرة[3].

2. على افتراض كونه والياً من قبل ابن عباس فحسب، فإنّ ذلك يكفي في الاستدلال، لأنّ تعيينه لو كان خطأً لما أقرّه الإمام علي عليه السلام، مع أنه بحسب الظاهر قد سكت ولم يعترض على ما فعله واليه ابن عباس، وإلا لأمر بعزله ونقل إلينا ذلك، بل إنّ الإمام عليه السلام ـ بحسب ما تذكر بعض المصادر التاريخيّة ـ قد أرسل رسالة أو أكثر إلى ابن زياد بعد أن ولاه ابن عباس على البصرة، ينبهه فيها ويحذره من الخيانة[4]، فلو فرض أنّ تعيينه

(1) **الغارات** للثقفي، ج2، ص927، و**الكامل في التاريخ**، ج3، ص443، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج19، ص175، و**شرح نهج البلاغة**، ج5، ص96، و**الأخبار الطوال** للدينوري، ص219، وقال الثقفي: «وروى أبو جعفر محمد بن حبيب قال: كان علي عليه السلام قد ولى زياداً قطعة من أعمال فارس واصطنعه لنفسه»، **الغارات** للثقفي، ج2، ص927.

(2) قال المفيد: «فأقام عبد الله بالبصرة حتى عمد أمير المؤمنين عليه السلام إلى التوجه إلى الشام فاستخلف عليها زياد ابن أبيه وضم إليه أبا الأسود الدؤلي ولحق بأمير المؤمنين حتى سار إلى صفين»، **الجمل**، ص224.

(3) **نهج البلاغة** ج3، ص19.

(4) ومن كتاب له عليه السلام إلى زياد ابن أبيه وهو خليفة عامله عبد الله بن عباس على البصرة. وعبد الله عامل أمير المؤمنين يومئذ عليها وعلى كور الأهواز وفارس وكرمان: «وإني أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني أنك خنت من فيء المسلمين شيئاً، صغيراً أو كبيراً، لأشدّنّ عليك شدة تدعك قليل الوفر ثقيل الظهر ضئيل الأمر. والسلام»، **نهج البلاغة**، ج3، ص20. وقال: الرضي: «ومن كتاب له عليه السلام إليه أيضا: «فدع الإسراف مقتصداً، واذكر في اليوم غداً، وأمسك من المال بقدر ضرورتك، وقدم الفضل ليوم حاجتك، أترجو أن يعطيك الله أجر المتواضعين وأنت عنده من المتكبرين. وتطمع وأنت متمرغ في النعيم تمنعه الضعيف والأرملة أن يوجب لك ثواب المتصدقين. وإنما المرء مجزي بما أسلف، وقادم على ما قدم. والسلام»، **نهج البلاغة**، ج3، ص20.

والياً كان من قبل ابن عباس نفسه، فإنّ إرسال الإمام لهذه الرسالة دليل واضح على إمضائه لما فعله ابن عباس، ومن غير البعيد أن يكون تعيين ابن عباس له والياً قد تمّ بعد استشارة أمير المؤمنين عليه السلام واستئذانه في ذلك.

ثانياً: إنّ زياد ابن أبيه لم يثبت أنّه ابن زنا، وإن ادعاه أبو سفيان كما هو معروف، دون فراش منه، واستلحقه معاوية بنسب أبيه استرضاءً واستمالة له. وأعتقد أنّ هذا هو الجواب الصحيح، وتوضيح ذلك:

إنّ إثبات كونه ابن زنا يمكن أن يتم من خلال طريقين: إمّا عن طريق إثبات أنه لم يكن لأمّه سميّة (المعروفة بالفجور) فراش، وأنها أنجبته من الزنا، أو عن طريق القطع بأنه ولد من ماء أبي سفيان حتى مع وجود الفراش، وهذان الأمران لا يثبتان إلا بحجة شرعية، دون كلمات المؤرخين، فضلاً عن الأخبار الضعيفة، ما لم يحصل بها اليقين أو الاطمئنان بذلك.

أمّا الطريق الأول: فيمكن الاستشهاد عليه، بما روي عن الإمام الحسن عليه السلام حيث قال في مناظرة له حضرها معاوية وعمرو بن العاص وزياداً: «وما أنت يا زياد وقريش! ما أعرف لك فيها أديماً صحيحاً ولا فرعاً نابتاً ولا قديماً ثابتاً ولا منبتاً كريماً، كانت أمك بغياً يتداولها رجالات قريش وفجار العرب، فلما ولدت لم تعرف لك العرب والداً، فادعاك هذا ـ يعني معاوية ـ فما لك والافتخار!؟ تكفيك سميّة ويكفينا رسول الله (ص)...»[1]. وربما يؤيد ذلك أنّ أمه كانت بغياً، كما هو معروف، فلو كانت فراشاً لأحدهم لمنعها من ممارسة البغاء غيرةً أو خوفَ العار والشنار. على أنّه لو كان له أب شرعي لما رضي لنفسه ـ وهو الذكي الفطن ـ هذا العار، وهو أن يلحق بأبي سفيان سفاحاً، بل لكان انتسب إلى أبيه ولو كان عبداً.

هذا ولكن يرد على ذلك: أنّ الخبر لا يصح سنداً، وإلا لكان مستنداً جيداً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ بعض المصادر تذكر أنّه كان قبل الاستلحاق بأبي سفيان ينسب إلى عبيد، ما يعني أنه كان لسميّة فراش[2]، حتى إنّ الإمام علياً عليه السلام، كتب إليه في بعض كتبه: «من عبد الله علي بن أبي طالب أمير المؤمنين إلى زياد بن عبيد، سلام عليك...»[3]. فلو لم يكن ابناً لعبيد لما نسبه الإمام إليه، وفي خبر آخر أنّ ابن زياد نفسه أرسل إلى ابن عباس كتاباً قال فيه: «للأمير عبد الله بن عباس من زياد بن عبيد الثقفي»[4].

---

(1) **شرح إحقاق الحق**، ج5، ص62. نقله من كتاب **المحاسن والأضداد** للجاحظ.

(2) ولذا «كان يقال له قبل الاستلحاق زياد بن عبيد الثقفي»، **الاستيعاب** لابن عبد البر، ج2، ص523.

(3) **الغارات** للثقفي، ج2، ص397،

(4) **شرح نهج البلاغة**، ج4، ص42. ووصف ابن عباس بالأمير لأنه كان قد ولاه على البصرة.

وعن هوية والده هذا قال ابن أبي الحديد: «فأما زياد فهو زياد بن عبيد، ومن الناس من يقول: عبيد بن فلان، وينسبه إلى ثقيف، والأكثرون يقولون: إن عبيداً كان عبداً، وإنه بقي إلى أيام زياد، فابتاعه وأعتقه... ونسبة زياد لغير أبيه لخمول أبيه، والدعوة التي استلحق بها، فقيل تارة زياد بن سمية، وهي أمّه، وكانت أمةً للحارث بن كلدة بن عمرو بن علاج الثقفي، طبيب العرب، وكانت تحت عبيد. وقيل تارة زياد ابن أبيه، وقيل تارة، زياد ابن أمه، ولما استلحق قال له أكثر الناس: زياد بن أبي سفيان، لأن الناس مع الملوك الذين هم مظنّة الرهبة والرغبة، وليس اتباع الدين بالنسبة إلى أتباع الملوك إلا كالقطرة في البحر المحيط، فأما ما كان يدعى به قبل الاستلحاق فزياد بن عبيد، ولا يشك في ذلك أحد»[1].

وقد أوضح ابن أبي الحديد سبب قبول زياد بالعار والالتحاق بالنسب المحرم، وهو أنّ والده وهو عبيد أو غيره كان خاملاً ولا يعرف، فلم يشعر بالشرف في هذا النسب، ومعلوم أنّ الأنساب لدى العرب لها أهميّة خاصة[2]، فرضي بالانتساب إلى أبي سفيان.

وأما الطريق الثاني: وهو وجود دليل قطعي على تولده من ماء أبي سفيان، فإنه يُثبت كونه ابن زنا، وذلك لأنّ سمية لم تكن ملكاً ولا زوجة لأبي سفيان، والذين ينسبونه إلى أبي سفيان يقرّون ضمناً بأنه ابن زنا[3]، فهل من طريق يؤكد أنه متولد من أبي سفيان؟

قد يستشهد لذلك، أعني كونه ابناً لأبي سفيان ببعض الشواهد:

أولاً: بما في خبر الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِالْكُوفَةِ أَيَّامَ قَدِمَ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ، فَلَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَى الْكُنَاسَةِ قَالَ: هَاهُنَا صُلِبَ عَمِّي زَيْدٌ رَحِمَه اللَّه، ثُمَّ مَضَى

(1) **شرح نهج البلاغة**، ج16، ص180.

(2) في الغارات: «وروى أبو عمر بن عبد البر في كتاب الاستيعاب عن هشام بن محمد بن السائب الكلبي عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس: أن عمر بعث زياداً في إصلاح فساد واقع باليمن فلما رجع من وجهه خطب عند عمر خطبة لم يسمع مثلها وأبو سفيان حاضر وعلي عليه السلام وعمرو بن العاص، فقال عمرو بن العاص: لله أبو هذا الغلام لو كان قرشياً لساق العرب بعصاه، فقال أبو سفيان: إنه لقرشي وإني لأعرف الذي وضعه في رحم أمه. فقال علي عليه السلام: ومن هو؟ قال: أنا. فقال: مهلاً يا أبا أسفيان»، **الغارات** ج، 2، ص929.

(3) ولهذا أنشأ عبد الرحمن بن الحكم أخو مروان قائلاً:

ألا أبلغ معاوية بن حرب ... لقد ضاقت بما تأتي اليدان
أتغضب أن يقال أبوك عفٌّ ... وترضى أن يقال أبوك زاني
فأشهدُ أنّ رحمك من زياد ... كرحم الفيل من ولد الأتان
وأشهد أنها حملت زياداً ... وصخرٌ من سمية غير داني»

انظر: **الاستيعاب** لابن عبد البر، ج2، ص527.

حَتَّى انْتَهَى إِلَى طَاقِ الزَّيَّاتِينَ، وهُوَ آخِرُ السَّرَّاجِينَ، فَنَزَلَ وقَالَ، انْزِلْ، فَإِنَّ هَذَا الْمَوْضِعَ كَانَ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ الأَوَّلَ الَّذِي خَطَّه آدَمُ عليه السلام، وأَنَا أَكْرَه أَنْ أَدْخُلَه رَاكِباً، قَالَ: قُلْتُ: فَمَنْ غَيَّرَه عَنْ خِطَّتِه؟ قَالَ: أَمَّا أَوَّلُ ذَلِكَ الطُّوفَانُ فِي زَمَنِ نُوحٍ عليه السلام ثُمَّ غَيَّرَه أَصْحَابُ كِسْرَى ونُعْمَانَ، ثُمَّ غَيَّرَه بَعْدُ زِيَادُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ..»[1].

ولكن الخبر ضعيف السند، وقد حمله الشيخ محمد تقي المجلسي على التقيّة[2]، ولكنّه حمل غريب، لأنّ بني أميّة كانوا قد انقرضوا في ذلك الزمن، والقضية ـ بحسب نص الرواية ـ حدثت في زمن أبي العباس، وهو أول خلفاء بني العباس، وأمّا احتمال أن الإمام نسبه إلى أبي سفيان جرياً على عادة الناس بعد الاستلحاق فهو غير مقبول، لأنّ الأئمة هم أولى الناس برعاية حدود الشرع، والله تعالى يقول: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[3].

ثانياً: ما ذكر في بعض الأخبار أنّ السيدة عائشة، قد نسبته إلى أبي سفيان حيث كتبت إليه: «من عائشة أم المؤمنين، إلى زياد بن أبي سفيان»[4].

ولكن هذا لا يصلح للاستدلال حتى عند من يرى حجية قولها، لأن ذلك لم يثبت عنها، ولا سيما أنّه قد ورد في رواية أخرى أنّها تحاشت عن هذا التوصيف، فقد «كتب زياد إلى عائشة: من زياد بن أبي سفيان وهو يريد أن تكتب إليه «ابن أبي سفيان» فيحتج بذلك، فكتبت إليه من عائشة أم المؤمنين إلى ابنها زياد...»[5].

ثالثاً: أنّ معاوية ألحقه بأبيه، كما هو معروف[6]، وعقد مجلساً خاصاً وأحضر فيه بعض الشهود الذين أثبتوا الزنا[7].

---

(1) **الكافي**، ج8، ص280.

(2) قال: «والظاهر أنّ نسبته عليه السلام زياداً إلى أبي سفيان كان للتقية من بني أمية في زمنهم وإلا فأمره أشهر من أن يذكر»، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص95، وذكر نحوه في **الحدائق الناضرة**، ج7، ص326.

(3) سورة الأحزاب، الآية 5.

(4) **الطبقات الكبرى**، ج7، ص100.

(5) **الكامل في التاريخ**، ج3، ص445، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج19، ص177.

(6) في أحد كتبه إليه جاء: «من أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان إلى زياد بن أبي سفيان»، **الغارات** للثقفي، ج1، ص929.

(7) قال ابن الأثير في الكامل: «ورأى معاوية أن يستميل زياداً واستصفى مودته باستلحاقه، فاتفقا على ذلك وأحضر الناس وحضر من يشهد لزياد، وكان فيمن حضر أبو مريم السلولي فقال له معاوية بمَ =

ويرده:

1. إنّ المرأة إذا كان لها فراش، كما هو المفروض، فلا مجال لإلحاقه بأبي سفيان، ولا يتوفر آنذاك طريق يبعث على القطع بتولده من ماء الزاني، إلا إذا فرض أنّ زوجها كان غائباً غيبة طويلة تزيد على أقصى مدة الحمل، وهذا لم يثبت، كما أنّ الشهود إنما شهدوا بالمواقعة وهذا لا يعني أنّ الولد متكون من ماء الزاني.

2. إنّ إلحاق معاوية لا يعوّل عليه شرعاً، فهو لغرض سياسي، فهو يريد استمالة زياد إليه، لذا لا يصح انتسابه إلى أبي سفيان ولو عن طريق الحرام، كيف ولو صحّ ذلك لما اعترض الصحابة على معاوية، معتبرين أنّ ذلك من مثالبه التي رُدّت بها الشريعة، قال ابن الأثير: «فاستلحقه معاوية وكان استلحاقه أول ما ردت به أحكام الشريعة علانية فإن رسول الله (ص) قضي بالولد للفراش وللعاهر بالحجر»[1]. وهذا ما جعل المسلمين يصرّون على تسميته بزياد ابن أبيه أو زياد بن سميّة.

والخلاصة: أنّ نسبة زياد إلى أبي سفيان ليس ثمّة ما يؤكدها بشكل قطعي، ولذا يكون المرجع هو قاعدة «للعاهر الحجر». قال الشوكاني: «وقد أجمع أهل العلم على تحريم نسبته إلى أبي سفيان، وما وقع من أهل العلم في زمان بني أمية فإنما هو تقية»[2].

بل يمكن القول: إنّه يوجد قرائن على نفيه عن أبي سفيان، ومنها: ما وسم به زياد من أنه دعي، والدعي هو الأجنبي عن الرجل، ولكن يتمّ إلحاقه به ادعاءً، وممن روي عنه

= تشهد يا أبا مريم؟ فقال: أنا أشهد أن أبا سفيان حضر عندي وطلب مني بغياً فقلت له: ليس عندي إلا سميّة، فقال: ائتني بها على قذرها ووضرها، فأتيته بها فخلا معها، ثم خرجت من عنده وإن اسكتيها ليقطران منياً، فقال له زياد: مهلاً أبا مريم، إنما بعثت شاهداً ولم تبعث شاتماً (لعلّ الأصح شاتماً). فاستلحقه معاوية، وكان استلحاقه أول ما ردت به أحكام الشريعة علانية، فإن رسول الله (ص) قضى بالولد للفراش وللعاهر بالحجر»، **الكامل في التاريخ**، ج3، ص444. وقال أبو الفداء في تاريخه: «فلما كانت هذه السنة أعني سنة أربع وأربعين استلحق معاوية زياداً فأحضر الناس وحضر من يشهد لزياد بالنسب وكان ممن حضر لذلك أبو مريم الخمار الذي أحضر سمية إلى أبي سفيان بالطائف فشهد بنسب زياد من أبي سفيان قال: إني رأيت اسكتي سمية يقطران من مني أبي سفيان فقال زياد: رويدك طلبت شاهداً ولم تطلب شتاماً فاستلحقه معاوية وهذه أول واقعة خولفت فيها الشريعة علانية لصريح قول النبي (ص) «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» وأعظمَ الناس ذلك وأنكروه خصوصاً بنو أمية لكون زياد بن عبيد الرومي صار من بني أمية بن عبد شمس»، **المختصر في أخبار البشر**، ج1، ص185.

(1) **الكامل في التاريخ**، ج3، ص444.

(2) **نيل الأوطار**، ج5، ص194.

أنه وسمه بهذا الوصف هو الإمام الحسين عليه السلام، حيث روي عنه أنه قال مشيراً إلى ابنه عبيد الله: «وإنّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: بين السلة والذلة وهيهات منا الذلة»[1]. وكذلك روي عن ابن عباس أنه وسمه بذلك، فقال مخاطباً يزيد: «فلست أنسى تسليطك عليهم (على آل البيت) الدعي ابن الدعي الذي كان للعاهرة الفاجرة، البعيد رحماً اللئيم أباً وأماً، الذي اكتسب أبوك في ادعائه له العار والمأثم والمذلة والخزي في الدنيا والآخرة، لأنّ رسول الله (ص) قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وإنّ أباك يزعم أنّ الولد لغير الفراش»[2].

أجل، إنّ الرجل وإن لم يثبت أنّه ابن زنا لكن لم يثبت أنه طاهر المولد ونقي النسب، لكنّ هذا لا يضر في المقام، ولا يكفي لترميم الاستدلال، لأن الشرط في المقام أمر عدمي وهو أن لا يكون ابن زنا، وليس أمراً وجودياً وهو طهارة المولد، ليقال بعدم إحرازها فيه، ويصح الاستدلال.

ولكن لقائل أن يقول: إنه وبالرغم من هذا الشبهة في نسبه وما استتبعته من لغط كبير حول نسبه وعدم معرفة والده، وأمه كانت امرأة معروفة بممارستها للزنا، فإنّ ذلك لم يمنع الإمام علياً عليه السلام من توليته، ولم يثر أحدٌ من خصوم الإمام ذلك بوجهه، وأنه كيف يعيّن والياً هذه حاله! وفي النظرة الاجتماعية قد لا يفرق عامة الناس بين من ثبت بطريق شرعي أنه ابن زنا أو ثبت ذلك بطريق غير شرعي أو ثمّة ظن بذلك، وعدم إثارة الأمر في وجه علي عليه السلام قد يؤشر إما إلى أنّ النظرة الاجتماعيّة المتشددة إزاء هذه الأمور حدثت مؤخراً أو إلى أنّه وبالرغم من وجودها آنذاك فإنّ الإمام لم يبال بها.

والغريب أنّ الكلام التشكيكي في نسب زياد ابن أبيه، قد وقع مثله في نسب ابنه عبيد الله، فقد وصف بالدعي، كما أنّه وصف على ألسنة الكثيرين بابن مرجانة، وروي ذلك عن بعض الأئمة من أهل البيت عليهم السلام[3]، إما شكاً بنسبه إلى أبيه، أو تحقيراً له. هذا مع أنّ أمه ـ كما ورد في بعض الأخبار ـ أنكرت عليه قتله للحسين عليه السلام، وقالت له: إنك لن ترى الجنة أبداً، بسبب

(1) **مثير الأحزان** لابن نما، ص40، و**اللهوف في قتلى الطفوف**، ص59، و**الاحتجاج** للطبرسي، ج2، ص24.

(2) **المعجم الكبير** للطبراني، ج10، ص242.

(3) وردت نسبته إلى مرجانة في كلام الإمام الصادق عليه السلام، انظر: **الكافي**، ج4، ص146، و147، وورد ذلك في زيارة عاشوراء، انظر: **كامل الزيارات**، ص329، وورد على لسان مسلم بن عقيل، **تاريخ الطبري**، ج4، ص300، وقال ذلك عبد الله بن عفيف الأزدي مخاطباً ابن زياد، ما كلفه حياته، **تاريخ الطبري**، ج4، ص351، وقالته له السيدة زينب عليها السلام، **مثير الأحزان**، ص71.

فعلته[1]. وقد تقدم في الخبر الذي رواه ابن قولويه في «كامل الزيارات» عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وكان قاتل الحسين عليه السلام ولد زنا...»[2]، فلو صح الخبر وأريد بالقاتل ابن زياد، فهذا يؤكد أنّ نسبته إلى أمه ومناداته بابن مرجانة إنما هي بسبب نفيه عن أبيه، والله أعلم.

ثالثاً: شرطية طهارة المولد في المفتي

وأما شرطيّة طهارة المولد في المفتي، فهي ـ كما نلاحظ ـ مطروحة في فتاوى الفقهاء المتأخرين، الذين تبلور مبحث التقليد على أيديهم، كما أننا نلاحظ أنّ هذا الشرط هو أقلّ حضوراً في كلمات الفقهاء في باب الإفتاء منه في باب القضاء.

ومنهجية البحث وأدلته التي تقدمت في بابي القضاء والولاية هي بعينها تجري في المقام، وبيان ذلك من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: أدلة الإفتاء العامة

إنّ الأدلة العامة في باب الإفتاء تقضي ـ باعتراف كثيرين[3] ـ بعدم اعتبار هذا الشرط، فالأدلة اللفظية المعتمدة في باب الإفتاء، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4]. شاملة للولد غير الشرعي، كما هي شاملة للولد الشرعي. والسيرة العقلائية التي هي الأساس في التقليد لا فرق فيها بينهما، فالعقلاء لا يلتفتون إلى نسب من يرجعون إليه من أهل الخبرة، بل يأخذون برأيه ما دام أنه من أهل العلم وأميناً على إبداء الرأي، ولم يرد في الشرع نهي عن هذه السيرة.

---

(1) قال الذهبي: «وقد كانت مرجانة تقول لابنها عبيد الله: قتلت ابن بنت رسول الله (ص) لا ترى الجنة»، **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص548، وحدث الطبري عن جرير بن مغيرة، قال: «وكانت مرجانة امرأة صدق فقالت لعبيد الله حين قتل الحسين عليه السلام ويلك ماذا صنعت وماذا ركبت؟!»، **تاريخ الطبري**، ج4، ص371.

(2) ورد ذلك في عدة أخبار، انظر: **كامل الزيارات**، ص161، 162، ص163، و188، و**الإرشاد** للمفيد، ج2، ص132.

(3) قال السيد الخوئي: «المتولد من الزنى كغيره مشمول للأدلة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى، وكذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية»، **موسوعة الإمام الخوئي** (التقليد) ج1، ص196. وقال السيد المرعشي: «من الواضح أنّ مقتضى بناء العقلاء وإطلاق الأدلَّة اللفظيّة عدم اعتبار طهارة المولد في مرجع التقليد، فإنّه لا فرق عندهم في أصل رجوع الجاهل إلى العالم بين أن يكون طاهر المولد أو ابن الزنا»، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، ج1، ص427. وفي المصدر جاءت العبارة هكذا: «عدم اعتبار عدم طهارة...»، ومن الجلي أنّ عدم الثانية زائدة.

(4) سورة الأنبياء، الآية 7.

ومعه، فلا مجال للتمسك بالأصل الذي يقتضي التعيين عند دوران الأمر بين التعيين (تقليد طاهر المولد) أو التخيير (تقليد طاهر المولد أو من ليس كذلك) في الحجية، فإنّ المتولد من الزنى مشمول للأدلة اللفظية، وكذلك السيرة العقلائية، ومعهما لا وجه لأصالة التعيين.

وقد نقل الشيخ علي كاشف الغطاء (1253هـ) عن بعض الفقهاء مناقشتهم في هذا الشرط، قال في عداد شرائط المفتي: «طهارة المولد: وقد حكي الإجماع على اعتبارها، وقد ناقش فيها المرحوم الشيخ محمد حسين[1] بأنّه لا نصّ على اعتبارها في المفتي ولا في القاضي، وإنما ورد في إمامة الجماعة والشهادة في الأمور الجليلة لزومها، فإن أمكن الاستدلال بالفحوى فهو، وإلا فملاك قبول رأي الغير كونه عالماً وملاك قبول الخبر كونه ثقة»[2].

النقطة الثانية: مناقشة أدلة الشرطيّة

إنّ الوجوه المذكورة لطهارة المولد في القضاء والولاية مطروحة هنا بعينها، والإشكالات عليها هي نفسها، وإليك بعض هذه الأدلة:

الوجه الأول: دعوى الإجماع: قال السيد الحكيم: «نعم عن الروضة دعوى الإجماع عليه، وعليه فهو المعتمد»[3].

ولكنّ الاستدلال بالإجماع لا يخلو من غرابة، فأين الإجماع مع عدم تنصيص معظم الفقهاء على هذا الشرط؟! على أنه على فرض ثبوته فهو «ليس من الإجماع التعبدي»[4] الكاشف عن رأي المعصوم.

الوجه الثاني: دعوى الأولوية، قال الشيخ علي كاشف الغطاء: «أولوية عدم قبول فتواه تستفاد من عدم صلاحيته لإمامة الجماعة وعدم قبول شهادته في الأمور الجليلة»[5].

وقد عرفت ضعف هذا الوجه.

الوجه الثالث: إنّ الإفتاء منصب إلهي فلا يليق به ولد الزنا لنقصه، يقول السيد الخوئي: «كون المجتهد متولداً من الزنى منقصة، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى بزعامة من له منقصة بوجه، كيف ولم يرض بإمامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين، لأنّ منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهيّة بعد الولاية، وإن لم يكن المتولد من الزنى

---

(1) هو الأصفهاني، صاحب الفصول.

(2) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج2، ص207.

(3) **مستمسك العروة الوثقى**، ج1، ص46.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي** (التقليد) ج1، ص196.

(5) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج2، ص207.

مقصراً في ذاته كما إذا كان عادلاً، بل في غاية التقى والورع، إلا أنّ نقصه من تلك الناحية موجبٌ لحرمانه من التصدي للزعامة العظمى كما عرفت»[1].

وذكر قريب من هذا المعنى السيد المرعشي النجفي، وأضاف: «ثمّ لا يخفى أنّ عدم الرجوع في التقليد إلى ولد الزنا لا باعتبار المنقصة فيه، بل ربما يكون عند الله عظيماً، إنّما ذلك باعتبار أنّ تصدّيه للمرجعيّة وزعامته للمسلمين ممّا يوجب وهن الشريعة المقدّسة ومهانة مقام المرجعيّة. وهذا المعنى لا يختصّ بولد الزنا، بل كلّ ما يوجب الوهن، فإنّه يشترط عدمه»[2].

ويلاحظ عليه: ـ بالإضافة إلى أنّ علينا أن ننظر إلى الفتيا نظرة متوازنة باعتبارها حالة تخصصٍ فقهي يرجع فيها الجاهل إلى العالم الأمين على الفتوى ـ أنّ المنقصة المدعاة في الولد غير الشرعي إنْ كانت منقصة دينيّة فهذا الأمر هو أول الكلام، وهو قائم على رؤية خاصة مستمدة من عدة عناصر، وأكثرها إن لم نقل كلّها لم تثبت لدينا. وإنْ كانت منقصة اجتماعيّة فهذه لا دليل على أنها تشكّل مستنداً للحكم الشرعي. وإلا لشكّلت مؤاخذات المشركين ونظرتهم حول صفات النبي (ص) مستنداً لعدم إرسال نبي لا تتوافر فيه تلك المواصفات، ومنها أن لا يأكل الطعام ولا يمشي في الأسواق. نعم لو كانت فيه صفات خاصة تنفر منها الطباع البشريّة فمن الضروري أن يراعى الأمر في النبوة والإمامة، هذا بصرف النظر عن أنّ قياس مرجعية الفتيا على النبوة لا يصح، فليس كل ما يشترط هناك يشترط هنا كما لا يخفى.

وما ذكره السيد المرعشي لا يخلو من غرابة، لأنّه لو لم يكن فيه منقصة كما اعترف وأمكن أن يكون عند الله عظيماً، فما الذي يوجب وهن الشريعة بتوليه للإفتاء؟ لا يبقى سبب لذلك إلا النظرة الاجتماعية إليه، ومعلوم أنّ هذه النظرة قد تتغير. وقد قلنا سابقاً إن الولادة غير الشرعية في بلاد الغرب وغيرها تكاد تزيد على الولادة الشرعية، وهي لم تعدْ تجلل صاحبها أي معرّة ولا تحملُ معنى سلبياً، وعليه، فلو فرض أنّ هؤلاء أسلموا وتولى عليهم ولد مسلم غير شرعي، فإنّ هذا لا يشعرهم بالنقيصة. على أنّ وهن الشريعة إنما يحصل إذا اشتهر بكونه ولد زنا، دون ما إذا كان غير معروف بذلك عند عامة الناس، وإنما عرفته القلة القليلة.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي** (التقليد) ج1، ص196.

(2) **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، ج1، ص441.

شهادة الولد غير الشرعي

محاور البحث:

1. أقوال الفقهاء

2. مقتضى القاعدة العامة

3. دراسة الأقوال ومستنداتها

أ ـ أدلة القول بعدم قبول شهادته مطلقاً

ب ـ أدلة القول بالتفصيل بين الشيء اليسير وغيره

ج ـ أدلة القول بالتفصيل بين شهادته في الزنا وغيره

د ـ أدلة القول بقبول شهادته مطلقاً

4.الموازنة والاستنتاج

أولاً: أقوال الفقهاء

ثمّة أقوالٌ أربعة مطروحة في كلمات فقهاء المسلمين حول شهادة الولد غير الشرعي:

القول الأول: عدم قبول شهادته بقول مطلق، وهو المشهور بين فقهاء الشيعة الإمامية، وطبيعي أنّ محل الكلام هو فيمن ثبتت ولادته من الزنا، فالمانع هو ثبوت ولادته بطريق غير شرعي، وليس الشرط هو عدم ثبوت ولادته بطريق شرعي، وعليه، فابن الشبهة والمنبوذ واللقيط تقبل شهادتهم، وقد ادعي الإجماع على هذا القول في كلمات غير واحد من الفقهاء.

قال الشيخ في الخلاف: «شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان عدلاً. وبه[1] قال مالك، إلا أنّه قال: إنّها لا ترد بالزنا. وقال الشافعي وباقي الفقهاء: تقبل. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»[2].

وعدّه السيّد المرتضى من منفردات الإماميّة، قال: «مما انفردت به الإماميّة القول: بأنّ

---

(1) لم يقل مالك برفض شهادته، وإنما قبلها إلا في الزنا، فعبارة الخلاف غير دقيقة.

(2) **الخلاف**، ج6، ص309.

شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة. وقد روي موافقة الإماميّة في الأقوال القديمة، فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: لا تقبل شهادة ولد الزنا، وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك»[1]. وظاهرهم رفض شهادته مطلقاً.

القول الثاني: قبول شهادته في الشيء اليسير، وهو للشيخ الطوسي في النهاية، قال فيها: «ولا يجوز شهادة ولد الزنا. فإنْ عُرفت منه عدالة، قبلت شهادته في الشيء الدون»[2]، وتبعه ابن حمزة[3]، والكيدري، (القرن السادس الهجري) قال الأخير: «ولا تقبل شهادة ولد الزنا إلا إذا كانت في شيء حقير وكان على ظاهر العدالة»[4].

القول الثالث: قبول شهادته في غير الزنا، وأمّا فيه فإنّها لا تقبل، وهو قول المالكية[5] والليث بن سعد[6]، وعلل الفقيه المالكي الدسوقي ذلك بأنّ «ابن الزنا يتهم في الرغبة على مشاركة غيره له في كونه ابن زنا مثله»، ولم يقصر رفض شهادته على خصوص الزنا، بل أضاف إليه «متعلقاته كقذفٍ ولعان» مؤكداً أن رفض شهادته ثابت «وإن كان عدلاً»، وأضاف أنّ «مثل ولد الزنا في عدم قبول شهادته فيه [الزنا] وفي متعلقاته ولو مبرزاً في العدالة المنبوذ»[7]... وفي الانتصار للمرتضى: «وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك والليث بن سعد أنّ شهادته في الزنا لا تجوز، وقال مالك: ولا فيما أشبهه من الحدود»[8].

القول الرابع: قبول شهادته مطلقاً في اليسير وغيره وفي الزنا وغيره، ما دام عدلاً، وهو قول معظم فقهاء السنة[9] ما عدا مالك، قال الأسيوطي (القرن التاسع الهجري): «وتقبل

---

(1) **الانتصار** ص501.

(2) **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، ص326.

(3) نسبه إليه في **التنقيح الرائع**، ج4، ص303.

(4) **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**، ص529.

(5) «قال ابن عبد السلام: لما كان هذا الوصف لازماً له لا ينفك عنه في طاعة ولا فسق اتفق المذهب على رد شهادته في ذلك انتهى. وتبع في الاتفاق ابن الحاجب وهذه طريقة المازري»، **مواهب الجليل**، ج8، ص179.

(6) قال ابن قدامة: «قال مالك والليث لا تجوز شهادته في الزنا وحده»، **المغني**، ج12، ص73، وانظر: **الموسوعة الفقهية**، (الكويتية) ج45، ص223 ـ 234.

(7) **حاشية الدسوقي**، ج4، ص173.

(8) **الانتصار**، ص501.

(9) قال أبو بكر الكاشاني الحنفي: «وتقبل شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً لعمومات الشهادة لان زنا الوالدين لا يقدح في عدالته»، انظر: **بدائع الصنائع**، ج6، ص269، ونحوه ما جاء في **كشف القناع** للبهوتي الحنبلي، ج6، ص540.

شهادة ولد الزنا بالزنا وغيره عند الثلاثة. وقال مالك: لا تقبل شهادة ولد الزنا في الزنا»[1]، وقوّاه الشيخ في المبسوط، قال: «شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً مقبولة عند قوم في الزنا وفي غيره، وهو قوي، لكنّ أخبار أصحابنا تدلّ على أنه لا يقبل شهادته»[2].

ويظهر من الشهيد الثاني ميله إلى هذا القول[3]، فقد ناقش في روايات المنع، حيث إنّ ما تمّت دلالته منها ناقش في سنده، وما تمّ سنداً منها فقد ناقش في دلالته، ثم إنه وفي ختام كلامه بعد أن ناقش الرواية المفصلة الآتية، بضعفها سنداً، قال: «فلا تعارض روايته تلك الأخبار الكثيرة أو عموم الكتاب والسنة الدالين على القبول مطلقاً»[4].

ثانياً: مقتضى القاعدة

إن مقتضى القاعدة هو قبول شهادة الولد غير الشرعي، لشمول الإطلاقات له، وهذا ما يعترف به الفقهاء[5]، وقد حققنا وجود هذا الإطلاق في كتابنا (فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة)، واستدللنا على ذلك بالكتاب والسنة، فمن أراد التوسع فليراجع ذلك الكتاب، وأكتفي هنا بالإشارة إلى ما جاء في القرآن الكريم، مما يدل على ذلك، وما يمكن أن يستدل به من الكتاب هو آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[6].

فإنّ المراد بضمير الجمع في قوله «منكم» إمّا عامة الناس، أو عامة المسلمين، وعلى التقديرين يدخل فيه الولد غير الشرعي، وأمّا حملُه على طاهري المولد فلا قرينة توجبه، ويشهد للثاني ـ أعني التعميم لخصوص المسلمين ـ ما جاء في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ

---

(1) **جواهر العقود**، ج2، ص351.
(2) **المبسوط**، ج8، 228.
(3) اعترف بميله هذا كل من صاحب الجواهر، في **جواهر الكلام**، ج41، ص119، والسيد الكلبيكاني، كتاب **الشهادات**، ص229.
(4) **مسالك الأفهام**، ج14، ص225.
(5) قال السيد المرتضى في مناقشة ابن الجنيد ورد استدلاله بأحد الأخبار: «لأن الخبر الذي رواه خبر واحد ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم»، **الانتصار**، ص503، وقال الشهيد الثاني: «عموم الأدلة من الكتاب والسنة، على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا»، **مسالك الأفهام**، ج14، ص225.
(6) سورة الطلاق، الآية 2.

ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[1]، فإنّ ظاهرها بقرينة المقابلة بين «منكم» وقوله «من غيركم»، أنّ الأول ناظر إلى المسلمين والثاني إلى غيرهم، وهذا ما تشهد به الروايات الواردة في تفسير الآية المباركة، ومنها خبر أبي الصَّبَّاح الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ قُلْتُ: مَا آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُم؟ قَالَ: هُمَا كَافِرَانِ. قُلْتُ: ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ؟ فَقَالَ: مُسْلِمَانِ»[2]. إلى غيرها من الروايات الواردة في تفسير الآية المذكورة.

إن قلت: إنّ الآية قيّدت الشاهد بكونه ذا عدل، ومن لم يكن طاهر المولد ليس واجداً لهذه الصفة أو إنّ وجدانه لها أول الكلام.

والجواب: هذا ليس صحيحاً كما سيأتي، من أنّه لا يمكن الحكم بفسق الشخص لكونه ابن زنا.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾[3]. وقوله: ﴿مِن رِّجَالِكُمْ ۖ ﴾ شامل لمن ليس طاهر المولد، وأمّا قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ فالظاهر أنّ المُراد بهم من ترضونه من جهة الشهادة، وهذا متقوّم بأمرين، وهما سلامة الحواس، والثقة بقوله بأن يكون صادقاً، قال الشيخ البلاغي (1352هـ): «يرضاهم النوع في الشهادة ويركن إلى شهادتهم لأجل اتصافهم بالصلاح والعدالة الرادعة لهم عن الكذب والتساهل في الشهادة»[4].

أجل، ذهب البعض إلى أنّ المراد به ترضونه دينياً من جهة العدالة والاستقامة السلوكية على جادة الشريعة، قال الطبرسي: «﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ عدالته، وهذا يدلّ على أنّ العدالة شرط في الشهود، ويدلّ أيضاً على أنّا لم نتعبّد بإشهاد مرضيين على الإطلاق لقوله: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ ﴾، ولم يقل من المرضيين، لأنه لا طريق لنا إلى معرفة من هو مرضي عند الله تعالى، وإنما تعبدنا بإشهاد من هو مرضي عندنا في الظاهر، وهو من نرضى دينه وأمانته، ونعرفه بالستر والصلاح»[5].

---

(1) سورة المائدة، الآية 106.

(2) انظر **الكافي**، ج7، ص3.

(3) سورة البقرة 282.

(4) **آلاء الرحمن**، ج1، ص248.

(5) **مجمع البيان**، ج2، ص221.

وقال المقداد السيوري (826هـ): «﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾[1]، أي من الرجال المرضيّين، والنساء المرضيّات في الدين، وفي ذلك إشارة إلى اشتراط العدالة، فإنّ الفاسق غير مرضيّ، ويدلّ على بطلان قول أبي حنيفة في قبول شهادة الكفّار، ويلزم من اشتراط الرضا بهم أن يكون الشاهد ممّن يحسن الظنّ به في صدقه في شهادته، فلا تقبل شهادة المتّهم، فإنّه يدفع ضرراً أو يجلب نفعاً. ولم يقل من المرضيّين من الشهداء إشارة إلى الاكتفاء بظاهر العدالة، وعدم اشتراطها في نفس الأمر وإلّا لتعذّر الاستشهاد»[2].

أقول: إنّ حمل الرضا في الآية على الرضا بالالتزام الديني بأن يكون عادلاً، هو مما لا شاهد عليه، والأقرب أنّ الرضا وإن كان مطلقاً، ولكن بمناسبة الحكم والموضوع يظهر أنّ المراد به الرضا من جهة الشهادة، ويؤيده أنّ العقلاء يرضون بشهادة كل موثوق به وعرف بالصدق، وعلى فرض أن المراد به الرضا بعدالته، فيخرج بذلك الفاسق، بيد أنّ ابن الزنا ليس فاسقاً لمجردّ كونه ابن زنا، والمفروض أنّ الكلام في شرطيّة طهارة المولد وليس في شرطية العدالة.

ثالثاً: دراسة الأقوال ومستنداتها

وفي هذه الوقفة نطل على دراسة الأقوال المشار إليها لنلاحظ مستنداتها ودلائلها، ونقيم ذلك بشكل وافٍ بعون الله تعالى

القول الأول: أدلّة القول بشرطيّة طهارة المولد

إن مستند مشهور الإمامية القائلين بعدم قبول شهادته هو عدة وجوه:

الوجه الأول: الإجماع، وقد أسلفنا نقل الإجماع عن الشيخ الطوسي، كما أن السيد المرتضى عدّ ذلك من منفردات الإماميّة، وقال: «دليلنا على ذلك: إجماع الطائفة عليه»[3].

ويلاحظ عليه: إنّ هذا الإجماع ليس من الإجماعات التعبديّة الكاشفة عن رأي المعصوم، لتكون حجة، وإنما هو محتمل المدركيّة، ومستنده الروايات الآتية، أو بعض الوجوه الاجتهادية، ومنها الحكم بكفره، كما عن ابن إدريس، أو الحكم بكونه غير مرضي عند الله كما يرى المرتضى، على أنك عرفت أن الشيخ الطوسي قد قبل شهادته في الدون، كما أنه قوى قبول شهادته مطلقاً.

(1) سورة البقرة، الآية 282.

(2) **كنز العرفان**، ج2، ص51.

(3) **الانتصار**، ص501.

الوجه الثاني: ما استدل به ابن إدريس من الحكم بكفره إجماعاً، فلا تقبل شهادته لذلك.

ويرده: أنّ الصحيح كما تقدم هو صحة إسلامه ما لم يظهر الكفر، والأغرب من دعوى كفره زعمه وجود الإجماع على الكفر، وقد ردّه الشهيد الثاني، بأنّ دعوى الكفر والإجماع عليها ممنوعان[1]، بل قال بعض الفقهاء: «وأما الاجماع الذي ذكره ابن إدريس على كفر ولد الزنا فالظاهر أنه لم يدعه غيره»[2]، ولكن ستعرف لاحقاً نسبة هذا القول إلى علمين آخرين، وهما الشيخ الصدوق والسيد المرتضى، ولكنه على كل حال قول شاذ ومخالف للدليل.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد المرتضى، من أنه فاقد لشرط العدالة، وذلك بالبيان التالي، وهو «أن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى، ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا أن لا يختار هو الخير والصلاح. فإذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته، وشهد وهو مظهر للعدالة مع غيره لم يلتفت إلى ظاهره المقتضي لظنّ العدالة به، ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا تقبل شهادته، لأنّه عندنا غير عدل ولا مرضي»[3].

ويلاحظ عليه: إن عدم نجابته وعدم كونه مرضياً عند الله تعالى، ليس سليماً ولا دليل عليه على إطلاقه، بل هو مرفوض، كما سيتضح لاحقاً في الباب الثاني، حيث سنبرز عدة إشكالات عقائدية وغيرها على هذا الكلام.

الوجه الرابع: واستدل العلامة الحلي على عدم قبول شهادته بأنّ «الشهادة من المناصب الجليلة وهو ناقص فلا يليق به كالإمامة، فكما لا يشرع له أن يكون إماماً فكذا هنا»[4].

ويردّه: بأنّ هذا وجه استحساني، فلا يعوّل عليه في استنباط الحكم الشرعي، وكون الشهادة منصباً جليلاً هو أمر لا صحة له، وعدم صلاحيته للإمامة ـ لو تمّ ـ لا ينفع في المقام، لأنه من القياس مع الفارق، على أنّ لازمه عدم قبول روايته أيضاً وموقع الرواية أهم من الشهادة، مع أنّهم لم يقولوا بطهارة المولد في الراوي أو المروي عنه.

الوجه الخامس: واستدل ابن الجنيد بقوله «ولد الزنا: قال النبي (ص): «إنه شر

(1) **مسالك الأفهام**، ج14، ص222.

(2) **كتاب الشهادات** للسيد الكلبيكاني، ص227.

(3) **الانتصار**، ص502.

(4) **مختلف الشيعة**، ج8، ص488، وتبعه على ذلك المقداد السيوري، في **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج4، ص303، وابن فهد الحلي، في **المهذب البارع**، ج4، ص530.

الثلاثة» ولا خلاف أنّ الاثنين غير مقبول شهادتهما وهو شرهم، فهو أيضاً غير مقبول شهادته، ولأنه شرهم ما[1] تقبل شهادة أبويه إذا تابا، وشهادته غير مقبولة وإن استقامت طريقته»[2].

وقد تقدم النقاش في هذا الوجه سابقاً. فليلاحظ.

واعترض عليه السيد المرتضى، بالإضافة إلى ما تقدم سابقاً باعتراض دلالي، فقال: «وإذا كان معنى قوله (ص): «إنه شر الثلاثة» من حيث لم تقبل شهادته أبداً وقبلت شهادة الزانيين إذا تابا، فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبين من أي وجه لم تقبل شهادته على التأبيد وكيف كان أسوأ حالاً في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان، ويبين كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة وأنه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتدى له»[3]. وقد وافقه الشهيد الثاني على هذا الاعتراض[4].

الوجه السادس: الروايات الخاصة الواردة في عدم قبول شهادته، وهي العمدة عند الفقهاء في رفع اليد عن مقتضى القاعدة العامة، وإليك هذه الأخبار:

الرواية الأولى: خبر أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ وَلَدِ الزِّنَى أَتَجُوزُ شَهَادَتُه؟ فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ يَزْعُمُ أَنَّهَا تَجُوزُ، قَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَغْفِرْ ذَنْبَه، مَا قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لِلْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَ﴾[5]»[6].

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: ضعف السند[7].

---

(1) لعلّ ما زائدة هنا، وهذا ما فهمه السيد المرتضى في اعتراضه عليه، وفي بعض النسخ بدل «ما» ورد «إذ».

(2) **مختلف الشيعة**، ج8، ص487.

(3) **الانتصار**، ص501 ـ 503.

(4) قال: «واعترضه المرتضى ـ رضي الله عنه ـ: (بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ولا يرجع بمثله عن ظواهر الآيات الموجبة للعلم). وبانتقاضه بما لو تاب الزانيان، فإن شهادتهما تقبل إجماعاً، فلا يلزم عدم قبول شهادته أبداً. وإيراده الثاني متوجه»، **مسالك الأفهام**، ج14، ص224.

(5) سورة الزخرف، الآية 44.

(6) **الكافي**، ج7، ص395، ورواها بسندٍ آخر عن عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ»، مع إضافة في آخرها، وهي: «فَلْيَذْهَبِ الْحَكَمُ يَمِيناً وشِمَالاً فَوَاللَّه لَا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جَبْرَئِيلُ عليه السلام»، **الكافي**، ج2، ص400.

(7) وسندا الرواية ضعيفان، أما الأول، فبسهل بن زياد، وأما الثاني، فبجهالة صالح بن السندي، وعدم وجود توثيق له إلا وقوعه في رجال كامل الزيارات.

ثانياً: إنّ المتن لا يخلو من إشكال[1]، فإنّ تفسير «قومك» بخصوص أهل بيته عليهم السلام هو أمرٌ لا يمكن القبول به، فإنّ الضمير في قوله «وإنه» راجع إلى القرآن، فهو الذكر، وأياً كان تفسير الذكر[2]، فإنّ «قومك» لا يراد بهم خصوص أهل بيته عليهم السلام، لأنّ القرآن ذكر للعالمين، وليس لخصوص أهل بيته، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[4]، على أنّ هذا الاستشهاد بالآية وبهذا التفسير لا يحصل به الرد على الحكم بن عتيبة، وإنما يحصل الرد عليه بقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[5]، مع تفسير أهل الذكر فيها بأهل البيت عليهم السلام، ولو لكونهم المصداق الأبرز لأهل الذكر، وعليه، فيلزم ردّ الرواية، ولعلّه لذلك ذكر بعض الفقهاء أنّ الاستشهاد بالآية غير مناسب[6].

الرواية الثانية: ما رواه الكليني عن عَلِيِّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «**لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ وَلَدِ الزِّنَى**»[7].

واعترض عليه الشهيد الثاني سنداً، قال: «وأمّا الثاني، فصحته ممنوعة، وإنْ شهد له بها العلامة في المختلف وولده في الشرح، لأنّ في طريقه محمد بن عيسى عن يونس، وهو مقدوح إمّا مطلقاً، أو على هذا الوجه»[8]. يقصد أن الضعف حاصل إمّا في كل روايات ابن عبيد أو خصوص رواياته عن يونس.

واعتراض الشهيد هذا مبني على ما هو معروف من تضعيف ابن الوليد

---

(1) قد يستشكل فيه من جهة الدعاء على الحكم بأنْ لا يغفر الله ذنبه، وأنّ الأنسب برسالة الأئمة عليهم السلام هو الدعاء له بالهداية بدل طلب عدم المغفرة، ولكن قد يقال: إنّ الهدف من ذلك بيان خطورة الإفتاء دون الرجوع إلى الحجة وامتلاك علم الكتاب.

(2) ومعنى كونه ذكراً، يحتمل أحد تفسيرين كما ذكر الشيخ الطوسي «**أحدهما**: أنّ هذا القرآن شرف لك بما أعطاك الله عز وجل من الحكمة، ولقومك بما عرضهم له من إدراك الحق به وإنزاله على رجل منهم. **الثاني**: أنّه حجة تؤدي إلى العلم لك ولكل أمتك. والأول أظهر... وقيل: إنّه «لذكر لك ولقومك» يذكرون به الدين ويعلمونه ﴿وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: 44] عمّا يلزمكم من القيام بحقّه والعمل به»، **التبيان**، ج9، ص202.

(3) سورة يوسف، الآية 104.

(4) سورة القلم، الآية 52.

(5) سورة الأنبياء، الآية 7.

(6) **الإثبات القضائي**، ص157.

(7) **الكافي**، ج7، ص395.

(8) **مسالك الأفهام**، ج14، ص222.

والصدوق والقميين له، ولكن بعض الرجاليين، اعتبروا أنّ ذلك اجتهاد منهم، فلا ينافي ما دلّ على وثاقته[1].

الرواية الثالثة: الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الأَشْعَرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيه قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «**لَوْ أَنَّ أَرْبَعَةً شَهِدُوا عِنْدِي عَلَى رَجُلٍ بِالزِّنَى وفِيهِمْ وَلَدُ الزِّنَى لَحَدَدْتُهُمْ جَمِيعاً، لأَنَّه لَا تَجُوزُ شَهَادَتُه ولَا يَؤُمُّ النَّاسَ**»[2].

وأشكل في المسالك[3] على سنده، بوجود ابن فضال فيه، ولكنه موثق.

وثمّة تأمل فيما تضمنته الرواية من إقامة الحد على الأربعة، معللة ذلك بأنّ ابن الزنا لا تُقبل شهادته، فإنّ هؤلاء الأربعة ـ بحسب الظاهر ـ ما كانوا مطلّعين على الحكم بعدم قبول شهادة ابن الزنا، وإلا لما شهدوا وعرضوا أنفسهم لحدّ القذف، وإذا كانوا غير مطلعين فهم لا يستوجبون الحد، لأن الحد لا يقام على الجاهل بالحكم أو الموضوع[4]، كما دلّت على ذلك العديد من الأخبار منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام فأقرّ به، ثم شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد، إذ كان جاهلاً إلا أن تقوم عليه البينة أنه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإنْ ركبه بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحد**»[5]، بناءً على أنه لا خصوصية لهذه الحدود، وإنما ذكرها عليه السلام من باب

---

(1) راجع الملحق رقم (1).

(2) **الكافي**، ج7، ص396.

(3) **مسالك الأفهام**، ج14، ص223.

(4) قال المحقق الحلي: «وكما يسقط الحد عن المكره يسقط عمن جهل التحريم أو جهل المشروب»، **شرائع الإسلام**، ج4، ص949، وعلّق السيد الكلبيكاني على كلامه: «إنّ شرب الخمر جهلاً على قسمين: **أحدهما:** شربه للجهل بالموضوع وأن المايع الذي يشربه خمر. **ثانيهما:** شربه للجهل بالحكم كما إذا كان الشارب حديث العهد بالإسلام أو كانت بلاده نائية عن عاصمة الإسلام جداً لم يصل إليه الأحكام الشرعية. وكل منهما معذور على شربه ولا يقام عليه الحد بذلك»، **الدر المنضود في أحكام الحدود**، ج2، ص342. وقال السيد الخوئي: «لا شك في أنه لا حدّ على الجاهل، صدق عليه عنوان الزنا أم لا، لما تقدّم من الروايات، ويؤيَّد ذلك بما رواه الصدوق مرسلاً من قول رسول الله (ص): «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»، والجاهل من أظهر أفراد الشبهة، وهي لإرسالها تكون مؤيده ليس إلّا»، **القضاء والشهادات**، (تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ محمد الجواهري)، ج2، ص98.

(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص55.

المثال. إلى غيرها من الأخبار[1]. وحمل الرواية (رواية عبيد بن زرارة عن أبيه) على ما إذا كان الشهود عالمين باستيجاب الحد، وذلك جمعاً بينه وبين صحيح الحلبي بعيدٌ جداً، لأن من المستبعد جداً إقدام أحد على الشهادة مع علمه باستيجاب الحد، وأبعد منه حملها على صورة ما إذا كان الشهود متواطئين على اتهام شخص بالزنا ودلسوا كون أحدهم ابن زنا.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ بإسناده إلى الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن شهادة ولد الزنا فقال: «**لا، ولا عبد**»[2].

وعلّق الشهيد الثاني، بأنّ هذا الخبر وإنْ كان أجود أخبار الباب سنداً «لكنّ دلالته لا تخلو من قصور»[3]. وفي توضيح مراده بالقصور قال سبطه السيد محمد في المدارك: «ولعلّه من جهة ذكر العبد فيه، مع أنّ العبد تقبل شهادته»[4]، كما نصّت عليه الأخبار، ففي صحيح عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «**لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الْمَمْلُوكِ إِذَا كَانَ عَدْلاً**»[5].

والتفكيك بين الفقرات وإن كان ممكناً على اعتبار أنّ ظاهر النهي هو الحرمة الوضعيّة، وقد قامت القرينة على حمل النهي عن شهادة المملوك على الكراهة، فتبقى سائر الفقرات على ظاهر النهي التحريمي، لكنّ مع ذلك فإننا وعلى مبنى الوثوق نعتبر ذلك قرينة تضعف الظهور، فإنّ سياق كلامه عليه السلام عندما عَطَفَ المملوك على ابن الزنا أنّ حكمهما واحد، بل يمكن الترقي هنا بالقول: إنّ الحمل على الكراهة غير ممكن، وذلك لأنّ المؤنة الحاصلة هنا في الحمل على الكراهة ليست من قبيل التصرف في الظاهر، وإنّما هي من قبيل اشتمال الرواية على مضمونٍ لا يمكنُ العمل به، وهو كراهة الشهادة، فإنّه لا معنى لكراهة الشهادة، لأنّ القاضي ملزمٌ بقبول شهادة المملوك وإثبات الحق بها، ولا يمكنه ردّه. فهذا نهيٌ كراهتي لا يتمكن القاضي من الأخذ به، إذ لا يستطيع ردّ شهادته، إلا أن يراد بها تفضيل شهادة غيره على شهادته إن وجد.

ولذا فإننا نرجح أن النهي هنا ليس تشريعياً وإنما هو تدبيري كما سيأتي.

---

(1) وقد أدرجها الحر العاملي في **وسائل الشيعة**، ج28، ص23، وما بعدها، الباب 14 من أبواب مقدمات الحدود.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص244.

(3) **مسالك الأفهام**، ج14، ص222.

(4) **مدارك الأحكام**، ج6، ص128.

(5) **الكافي**، ج7، ص386، و389، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص110، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص248.

الرواية الخامسة: ما رواه العيّاشي، عن عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤم بالناس، لم يحمله نوح في السفينة، وقد حمل فيها الكلب والخنزير»[1]. وعدم حمل نوح ابن الزنا معه في السفينة رواه العياشي أيضاً عن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا»[2].

ويلاحظ عليهما: ـ بالإضافة إلى ضعف السند ـ أنّ الأخذ بهما على ظاهرهما لا يمكن، وذلك لأنّ ظاهرهما أنّ عدم حمل ابن الزنا في السفينة إنما هو بسبب كونه ابن زنا لا بسبب كفره، ما يعني أنّه يعاقب على ما ليس باختياره، وهذا أمر بعيد عن منطق العدل والإنصاف، كما سلف بيانه أكثر من مرة.

وهكذا اتضح أنّ معظم أخبار الباب وإن كانت لا تخلو من إشكال في السند أو الدلالة، بيد أنّ بعضها قد تمّ وعمل بها المشهور، وسيأتي بيان ما إذا كان ذلك كافياً لإثبات هذا الحكم.

القول الثاني: التفصيل بين اليسير وغيره

عرفت أنّ الشيخ في النهاية ذهب إلى القول بالتفصيل، فقبل شهادته في الشيء الدون دون سواه.

وعلّق ابن إدريس عليه قائلاً: «وهذا غير مستقيم، لأنّه إن كان عدلاً فتقبل شهادته في الدون وغير الدون، وإن كان عنده كافراً، فلا تقبل شهادته لا في الدّون ولا غير الدون، وإنّما هذا خبر واحد أورده إيراداً لا اعتقاداً»[3].

وملاحظته ـ مع صرف النظر عن الرواية ـ في محلّها، إذ لا وجه للتفصيل، ولكنّ دفاعه بأنّ الشيخ أورد الرواية إيراداً لا اعتقاداً مخالف لظاهر كلام الشيخ الطوسي.

ثمّ إنّ مستند الشيخ في رأيه هو ما رواه بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن عيسى بن عبد الله، عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «**لا تجوز إلا في الشيء اليسير إذا رأيت منه صلاحاً**»[4].

ولكن قد اعترض على الاستدلال بالرواية:

---

(1) **تفسير العياشي**، ج2، ص148.

(2) المصدر نفسه.

(3) **السرائر**، ج3، ص171.

(4) **تهذيب الأحكام** ج6، ص244.

أولاً: بعدم تماميّة السند، لاشتراك عيسى بن عبد الله بين الثقة وغير الثقة[1].

ورده السّيد الخوئي بأنّ «المناقشة في غير محلّها، فإنّ الثقة إنّما هو عيسى بن عبد الله القمّي الذي ورد فيه بسند صحيح مدحٌ بليغ عن الصادق عليه السلام[2]، والراوي عنه هو أبان على ما ذكره الشيخ في رجاله، وروى عنه أبان في غير مورد، فيتعيّن بذلك أنّ عيسى بن عبد الله الوارد في سند هذه الرواية هو القمّي الأشعري، فتكون الرواية معتبرة»[3].

أجل، ثمّة من اعترض على الرواية بالندرة[4]، «وندرة الرواية قلة ورودها»[5]. و«أكثرية الروايات على خلافها»[6]، ومن هنا ذهب بعض الأعلام[7] إلى عدم العمل

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج14، ص225.

(2) قال السيد الخوئي قال الكشي: «حدثني حمدويه بن نصير، قال: حدثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن يونس بن يعقوب، قال: وحدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن يعقوب، قال: دخل عيسى بن عبد الله القمي على أبي عبد الله عليه السلام فأوصاه بأشياء، ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه: ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء، ثم قال له: يا عيسى بن عبد الله، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه: 132] وإنك منا أهل البيت، فإذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصل ستّ ركعات، قال: ثم ودّعه وقبّل ما بين عيني عيسى، فانصرف، قال يونس بن يعقوب: فما تركت الستّ ركعات منذ سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ذلك لعيسى بن عبد الله». ورواه في الاختصاص، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن الوليد الخزاز، عن يونس بن يعقوب نحوه. أقول: الرواية الثانية للكشي صحيحة، وفيها كفاية في الدلالة على جلالة عيسى بن عبد الله ورفعة مقامه». **معجم رجال الحديث**، ج14، ص213، أقول: راجع **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص625، و**الاختصاص**، ص195.

(3) **موسوعة السيد الخوئي**، ج41، ص135 ـ 136.

(4) قال المحقق: «وبه رواية نادرة»، **الشرائع**، ج4، ص719.

(5) كما قال الفاضل الآبي (690هـ): **كشف الرموز**، ج2، ص524.

(6) كما قال المقداد السيوري في **التنقيح الرائع**، ج4، ص304.

(7) ومن هؤلاء الشيخ المفيد، قال تعليقاً على روايات العدد التي تذكر أن شهر رمضان لا يكون أقل من ثلاثين يوماً إنها: «أحاديث شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشيعة في سندها، وهي مثبتة في كتب الصيام، في أبواب النوادر، والنوادر هي التي لا عمل عليها» **جوابات أهل الموصل**، ص19، وقد أطلق الشيخ الطوسي وصف الشذوذ على رواية حذيفة التي تفيد بأن شهر رمضان لا ينقص أبداً، والتي وصفها المفيد بالنادرة، فقال: «إن متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الأصول المصنفة وإنما هو موجود في الشواذ من الأخبار»، **تهذيب الأحكام**، ج4، ص169، مما يشهد لمرادفة النادر للشاذ، وابن إدريس الحلّي أيضاً يذهب إلى هذا الرأي فهو يؤكد على ضعف الأخبار المروية في باب النوادر، يقول تعليقاً على بعض الأخبار: «لم يورد هذا الحديث إلا القليل من أصحابنا، ومن أورده في كتابه، لا يورده إلا في باب النوادر»، **السرائر**، ج2، ص188، وقال في مجال آخر: «وهذا الحديث من أورده في كتابه، ما =

بالأخبار الواردة في أبواب النوادر، وفي مقابل الخبر النادر يأتي الخبر المشهور، وندرة الرواية وشذوذها إنما توجب وهن الرواية وسقوطها إذا كان الإعراض بين أصحاب الرواية[1]، لا بين الفقهاء الذين قد يعرضون عنها لسبب اجتهادي، وأمّا إعراض الفقهاء عن الرواية الصحيحة فلا يوجب وهناً وسقوطاً، وإن كان يعدّ قرينة احتمالية تضعف من حصول الوثوق بها. وعليه فندرة هذه الرواية لو ثبتت فإنها توجب وهنها، ولكن ذلك غير ثابت، ولكن يبقى أننا لا نكتفي في الاستدلال بخبر الثقة وإنما بالخبر الموثوق.

ثانياً: بأنّ «قبول شهادته في الشيء اليسير يعطي المنع من قبول الكثير من حيث المفهوم، ولا يسير إلا وهو كثير بالنسبة إلى ما دونه، فإذن لا تُقبل شهادته إلا في أقل الأشياء الذي ليس بكثير بالنسبة إلى ما دونه، إذ لا دون له، ومثله لا يتملك»[2].

ولكنْ لا وجه لهذا الاعتراض، وذلك لما ذكره الشهيد الثاني في ردّه، من أنّه «لا يخفى ما في هذا الجواب من التكلّف، فإنّ اليسير مُنزّل على العرف حيث لا معيّن له شرعاً،

= يثبته إلا في أبواب النوادر»، **السرائر**، ج2، ص189. وقد قدمنا في مبحث شهادة الولد غير الشرعي أنّ قولهم: «رواية نادرة»، هو مؤشر على ضعفها.

وكان من المفترض بأصحاب الموسوعات الحديثية المتأخرة كالشيخ الحر والفيض الكاشاني وغيرهما أن ينبِّهوا على أنّ هذه الرواية أو تلك مأخوذة من باب الزيادات أو النوادر، فإنه حتى لو لم نوافق على الرأي المشار إليه حول ضعف الروايات المدرجة ضمن هذا العنوان (النوادر، أو الزيادات)، بيد أنّ آخرين، قد يرون هذا الرأي، ما يفرض بصاحب العمل الموسوعي الذي يسعى ليكون كتابه مرجعاً للجميع أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار. وقد تطرقت إلى هذا الأمر في كتاب «الحر العاملي ـ **موسوعة الحديث والفقه والأدب**»، ص394 ـ 395. وما ذكرناه في أبواب النوادر يأتي في باب الزيادات، كما سنذكر لاحقاً.

(1) ويشهد له ما ورد في ورد في مرفوعة زرارة التي نقلها ابن أبي جمهور الأحسائي عن العلامة قدست نفسه مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر»، **عوالي اللآلي**، ج4، ص133، ومقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، وجاء فيها: «.. قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ»، **الكافي**، ج1، ص68، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص10، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص302، والمرفوعة ضعيفة السند لإرسالها، مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامة، ولا في كتب غيره. وأما المقبولة فمشكلتها السندية هي في عمر بن حنظلة وثمة محاولات لإثبات وثاقته ولعلّ أفضلها حالاً كونه ممن روى عنه أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

(2) **مختلف الشيعة**، ج8، ص490.

واليسير الإضافي داخل في العرف»[1]. وبعبارة أخرى: إنّ اليسير والكثير «عنوانان عرفيان، وهناك ما يتيقن بأنه عند العرف يعتبر يسيراً أو كثيراً حسب اكتراث العقلاء به وعدمه، ولا يضرّ اختلاف تطبيق الحكم باختلاف الزمان والمكان، وهناك بعض المصاديق المشكوك كونه من اليسير أو الكثير، وهذا لا يضرّ بحجيّة الحديث في غير المصاديق المشكوكة، فشأن عنوان اليسير والكثير هو شأن سائر المفاهيم العرفية التي توجد لها مصاديق مشكوكة»[2].

القول الثالث: التفصيل بين الزنا وغيره

تقدم أنّ الليث بن سعد وعامة المالكيّة قد ذهبوا إلى التفصيل بين موارد الشهادة، ففيما عدا الزنا ومتعلقاته قبلوا شهادة الولد غير الشرعي، وأمّا فيه وفي متعلقاته فردّوا شهادته، بحجّة أنّه متهم بالرغبة في مشاركة غيره له في النسب غير الطاهر، و«العادة فيمن فعل قبيحاً أنه يحبّ أن يكون له نظراء»[3]، «لأنّ المصيبة إذا عمّت هانت وإذا ندرت هالت، ولهذا قال عثمان رضي الله عنه: ودّت الزانية أنّ النساء كلّهن يزنين»[4].

ويلاحظ على هذا القول:

أولاً: بما جاء في المغني من أنّ «مَنْ قُبلت شهادته في القتل قُبلت في الزنا»[5]، ولعلّ المقصود دعوى الأولوية.

ويرده: بالإضافة إلى أنه لا وجه للأولوية فالشارع تشدد في وسائل إثبات الزنا أكثر من تشدده في وسائل إثبات القتل، فإنّ ردَّ شهادته في الزنا إنما هو لوجهٍ غير متحقق في القتل. وبكلمة: إنّ هذا الاستدلال هو قياس مع الفارق، ففي القتل اكتفى الشرع الأقدس في إثباته بشاهدين، وأمّا الزنا فلم يكتف إلا بأربعة شهود، فلا وجه لقياس الأولوية فضلاً عن المساواة.

ثانياً: الجواب بالنقض، وبيانه: أنّ الحجة المذكورة تقضي بعدم قبول شهادة الزاني نفسه ولو بعد توبته، لجريان التعليل عينه فيه، وهو رغبته في مشاركة الناس له في معصيته ووصفه.

وهكذا فإنّ مقتضى دليلهم أن لا تقبل شهادة أصحاب كل المعاصي في عصيانهم، فالسارق لا بدّ أن ترد شهادته لرغبته في إيقاع الآخرين بالسرقة... وهذا ما لم يقلْ به أحدٌ من الفقهاء.

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج14، ص225.

(2) **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص410.

(3) **المغني** لابن قدامة، ج12، ص73.

(4) **مواهب الجليل** للحطاب الرعيني، ج8، ص179.

(5) **المغني** لابن قدامة، ج12، ص73، و**الموسوعة الفقهية** (الكويتية) ج45، ص223.

ثالثاً: الإجابة بالحلّ، وذلك بالقول: إنّ رغبته في مشاركة الآخرين له فيما ابتلي به إن أوجب تهمته فلا تقبل شهادته عندئذ لعدم إحراز عدالته، وإلا فلو أحرزت عدالته فلا موجب لرد شهادته. باختصار: إن ثمة تهافتاً في الدليل، فبناءُ ردّ شهادته على اتهامه بكونه حريصاً على مشاركة الناس له في صفته، يتنافى مع افتراض عدالته.

رابعاً: واعترض ابن قدامة على ما نُقل عن عثمان، قال: «إنني لا أعلم ما ذكر عن عثمان ثابتاً عنه، وأشبه ذلك أن لا يكون ثابتاً عنه، وغيرُ جائزٍ أن يطلق عثمان كلاماً بالظن عن ضمير امرأة لم يسمعها تذكره»[1].

ولكن لا داعي لتكذيب صدور الكلام عن عثمان، فمِثْلُ هذه الوجوه ليس مستبعداً صدورها عنه أو عن غيره، وهو يتحدث عن حالة منتشرة بين الناس، وتتمثل برغبة المرء بعدم الانفراد فيما وقع فيه من نقص أو ارتكبه من خطأ، فإنّ ذلك ـ بنظره ـ يخفف من وطأة المؤاخذات التي تسجّل عليه.

إلا أنّ الإشكال الصحيح على ما نُقل عن عثمان، أنّ الحكم الشرعي لا يُبنى على اعتبارات ظنيّة كهذه، ما لم يصل الأمر إلى حدّ التهمة، ومعه فلا تحرز العدالة. وشيوع الحالة المذكورة بين الناس لا يوجب التهمة العامة، لأنّ المتديّن المتورع لا يقدم على اتهام الغير بالزنا لمجرد رغبته في وجود الشريك له، فتديّنه وورعه يحصنانه عن ذلك، بل إنّه ربما اندفع إلى نصيحة الآخرين عن الوقوع في شباك الرذيلة.

القول الرابع: أدلّة الوجه بقبول شهادته مطلقاً

وأمّا القول بقبول شهادته مطلقاً، أي في اليسير والكثير، مع إحراز توفره على سائر الشرائط، وهو الذي قوّاه الشيخ في المبسوط وإن لم يظهر منه تبنيه، ولاحظنا ميل الشهيد الثاني إليه، فيمكن الاستدلال عليه بأحد وجهين:

الوجه الأول: هو التمسك بالمطلقات المشار إليها فيما سلف.

وهذا الوجه لا غبار عليها، وهو المرجع في حال لم ينهض دليل يعتد به على عدم قبول شهادته مطلقاً أو في الشيء الكثير، وإلا فلا بد من رفع اليد عن المطلقات.

الوجه الثاني: ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا هل تجوز شهادته؟ قال: نعم

(1) **المغني**، ج12، ص73.

تجوز شهادته، ولا يؤم»[1]. وهذا الخبر حتى لو كان مخالفاً لسائر الأخبار لكنه موافق لمقتضى القاعدة.

واعترض على الاستدلال به:

أولاً: ضعف السند، لعدم وثاقة عبد الله بن الحسن، وهو حفيد عبد الله بن جعفر، حيث لم يثبت فيه مدح ولا توثيق[2].

هذا وقد يمكن الاستشهاد لتوثيقه بأنّ الشيخ الجليل أبا العباس عبد الله بن جعفر الحميري مؤلف كتاب «قرب الإسناد» وهو من أعلام القرن الثالث الهجري قد أكثر من الرواية عنه في كتابه، حتى إنّ الجزء الثاني من كتابه مروي برمته عن عبد الله بن الحسن العلوي، ولكنّ هذا لا يعدّ دليلاً كافياً على توثيقه وإنما غايته أنّه مؤيد، فكثرة روايات الثقة عن شخص لا تعد شهادة منه بوثاقته. وأضعف منها ما قيل من أنّ «كثرة روايته عن جده علي بن جعفر تدلّ على حسن حاله»[3]. وربما قيل: إنّ عبد الله بن الحسن هو مجرد طريق لعلي بن جعفر، والخبر مأخوذ من كتاب الأخير.

ثانياً: الحمل على التقيّة، وقد استقربه في الرياض «لأنّ الجواز مذهب أكثر العامّة، كما في المسالك»[4]. وذكره الشيخ الحر[5]، وقال السيد الخوئي تعليقاً على رواية علي بن جعفر بأنّها ضعيفة السند، فلا تصلح للمعارضة، «وعلى تقدير تسليم المعارضة فلا بدّ من حملها على التقيّة»[6].

وقد تسجل على هذا الاعتراض ملاحظتان:

الأولى: إنّ الأخذ بما خالف التقيّة، هو فرع استقرار التعارض. والحال أنّه يمكن الجمع العرفي بين هذا الخبر وسائر الروايات الرافضة لشهادة ابن الزنا، وذلك بحمل النهي فيها على الكراهة، بقرينة هذه الرواية الصريحة في قبول شهادته.

ويرده: أنّ هذا الجمع مما لا مجال له في المقام، لأنّ النهي في المقام، ليس نهياً تكليفيّاً، ليقبل الحمل على الكراهة، وإنما هو نهي وضعي، بمعنى أنه ظاهر في بطلان

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج27، ص377، الحديث 7، من الباب، 31، من كتاب الشهادات.

(2) صرح بضعف سنده، في **رياض المسائل**، ج13، ص308، والسيد الخوئي، انظر: **القضاء والشهادات**، من تقرير الشيخ الجواهري، ج1، ص306.

(3) نقله في مقدمة «**قرب الإسناد**» عن صاحب المطالع، انظر المقدمة المذكورة ص22.

(4) **رياض المسائل**، ج13، ص308.

(5) **وسائل الشيعة**، ج27، ص377، الحديث 7، من الباب، 31، من كتاب الشهادات.

(6) **موسوعة السيد الخوئي**، مباني تكملة المنهاج، ج41، ص135.

شهادته، وعليه، فتكون رواية علي بن جعفر المجيزة لشهادته معارضة لمفاد تلك الأخبار تعارضاً مستقراً.

الثانية: إنّ الأخذ بما خالف العامة هو في طول فقد المرجح الكتابي، فمع وجود المرجح الكتابي، فلا مجال للحمل على التقيّة. على أنّ بعض الروايات المتقدمة النافية لقبول شهادته فيها ما يشي بالتقيّة، وذلك من قبيل النص على عدم قبول شهادة العبد، فهذا هو الموافق للتقية، فإنّ السنة يرفضون شهادة العبد[1].

ثالثاً: «أنّ هذا الخبر مرويّ عن كتاب علي بن جعفر صحيحاً بدل «نعم تجوز شهادته»: «لا تجوز شهادته»[2]، ونقله في «بحار الأنوار» عن «قرب الإسناد» مع وجود أداة النفي[3]، الأمر الذي يبعثُ على احتمال حصول خطأ في نسخة «الوسائل» إما من الشيخ الحر أو من النسخة[4]. وهذا هو الاعتراض الأهم على هذه الرواية، حيث لا يحرز ولا يوثق بأن الإمام عليه السلام قد حكم بجواز شهادته.

رابعاً: الرأي المختار

وفي المحصلة تبين أنّ القولين المفصِّلَيْن لا يمكن التعويل عليهما، وأمّا القول المثبت لقبول شهادة ابن الزنا، فلا يمتلك دليلاً خاصاً معتبراً ولكنّه موافق للإطلاقات، والذي عليه جمهور الفقهاء هو تقييد تلك المطلقات استناداً إلى بعض الأخبار المتقدمة، والالتزام بعدم قبول شهادة ابن الزنا مطلقاً.

الحمل على التدبيرية أو القضية الخارجية

ولكنْ لنا في المقام رأي نرجحه، وهو أنّ الأخبار المتقدمة المانعة من قبول شهادته، ثمة ما يرجح كونها صادرة على نهج القضيّة الخارجية، أو قلْ على البعد التاريخي، ومن الصعوبة بمكان حصول الوثوق بكون هذه الأخبار صادرة على نهج القضية الحقيقية، وإن لم نحملها على هذا البعد فقد يكون المتعيّن علينا ردها، فنحنُ أمام خيارين: إمّا ردّ علم تلك الأخبار إلى أهلها، وإمّا قبول صدورها وحملها على البعد التاريخي، والثاني بطبيعة الحال أولى، وتشهد له العديد من القرائن، وهذه القرائن مجتمعة تحول دون الوثوق بتلك الأخبار، وإن أمكن النقاش في بعضها، وبيان ذلك:

---

(1) **المجموع** للنووي، ج20، ص251.
(2) **رياض المسائل**، ج13، ص309.
(3) **بحار الأنوار**، ج85، ص86.
(4) كما ذكر السيد الخوئي، انظر: **القضاء والشهادات**، من تقرير الشيخ الجواهري، ج1، ص306.

أولاً: أنّ تلك الأخبار مخالفة لعمومات الكتاب والقواعد العامة، وكلّما كانت الأخبار مخصصة لعمومات الكتاب أو مقيدة لمطلقاته، فيكون من الطبيعي أن يكون التخصيص أو التقييد مناسباً في وسائل تبليغه مع وصول العام القرآني[1]، وهذا غير حاصل في المقام، فالأخبار قليلة العدد ومبتلاة ـ في معظمها ـ بضعف السند والدلالة، فيصعب جداً التعويل عليها في تخصيص العام القرآني، ولا سيّما أنّ الأولاد غير الشرعيين في بداية الإسلام ـ على ما يذكر بعض الأعلام ـ كانوا أكثر حضوراً من العصور اللاحقة[2]، أمّا لو كان الحكم صادراً على نهج القضيّة الخارجيّة أو كان حكماً تدبيريّاً فهو يلائم ما صدر من أخبارٍ في المسألة، وهي الأخبار المتقدمة، فإنّ الحكم الصادر على نهج القضيّة الخارجيّة أقل مؤونة لجهة بيانه من الحكم الصادر على نهج القضية الحقيقية.

ثانياً: إنّ الأخذ بهذه الأخبار وحملها على بيان الحكم الشرعي الصادر على نهج القضية الحقيقية يستلزم نبذ طائفة من الناس كانوا وما زالوا وسيبقون موجودين، وعزلهم والنظر إليهم نظرة تمييز تشريعي تدينهم على أمر غير اختياري لم يفعلوه بأيديهم ولا ذنب لهم فيه، وهذا في نفسه مستبعد أن يعطيه الشرع الحنيف غطاءً شرعياً، لأنه جاء لإقرار العدالة ورفض سياسات التمييز العنصري والقبلي[3]، وهذا المعنى لا يتأتى فيما لو كان الحكم صادراً على نهج القضية الخارجية، فإنّ الحكم كذلك مردّه إلى أنّ الأولاد غير الشرعيين كانوا بحسب الظروف المحيطة بهم يعيشون حالات بعيدة عن التدين والاستقامة. فالزنا منبوذ وابن الزنا يتبرأ منه الجميع حتى أنّ الأم تضطر لنبذ وليدها غير الشرعي في كثير من الأحيان.

ثالثاً: إنّ رفض شهادة الولد غير الشرعي مع وثاقته وأمانته تعني أنّ الشارع تعبدنا برفض شهادته، والحال أنّ قضيّة الشهادة بعيدة عن التعبد، فهي مما يشترط فيه عقلائياً ـ بالإضافة إلى سلامة الحواس ـ الوثوق بالشاهد، بمعنى إحراز صدقه وتحرزه عن الكذب، وهذا ما لا علاقة له بالنسب كما لا علاقة له باللون مثلاً، وليس ثمّة ما يدلّ على

(1) إنْ قلت: لعلها صدرت ولم تصل، فما كل صادرٍ واصلٌ، قلت: لا موجب لاختفائها، أو عدم وصولها، فإنّ العناية في مثل ذلك متوفرة لنقلها والدواعي عند الأصحاب موجودة، وكون الحكم من منفردات الإمامية ـ لو صحّ ـ قد يبرر صدور كلام عنهم عليهم السلام مطابقٌ للسنة لدفع غائلة التقية، ولكنه لا يمنع من نقل الحكم الشرعي الواقعي، حتى لا تضيع أحكام الشرع.

(2) وهي دعوى يقربّها معرفتنا بعدم وجود ضوابط دينية وأخلاقية رادعة في الجاهليّة، الأمر الذي أثار الكثير من اللغط حول أنساب الكثير من العرب، كما يتضح بمراجعة كتاب **جمهرة أنساب العرب** لابن الكلبي، بصرف النظر عن دقة كثير من معلوماته.

(3) ولذا لا يعقل أن يمنع الشارع الحكيم طائفة من الناس من الميراث بسبب لون بشرتهم، أو لأنهم قد خلقوا صُماً أو بُكماً.

أنّ الشارع رفض هذا الارتكاز العقلائي، بل إنّ هناك العديد من المؤشرات الروائيّة التي تساعد على إمضاء هذا الارتكاز العقلائي، وذلك من قبيل الروايات الظاهرة في قبول شهادة من لم يكن متهماً[(1)]، وهذا هو ديدن الشارع في الكثير من القضايا التي جرى عليها العقلاء في تنظيم حياتهم.

وعليه، فحمل تلك الأخبار على بيان الحكم الشرعي يفرض التعامل مع موضوع الشهادة تعاملاً تعبدياً، والحال أنّ النظر العقلائي لا يرى ضيراً في قبول شهادتهم بعد ثبوت عدالتهم وصدقهم مما هو الأساس في الشهادة.

رابعاً: إنّه لو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان الحكم الشرعي، فهذا يستدعي ردّ الكثير من الروايات، ومنها ما دلّ على أنّ نوحاً عليه السلام لم يحمل ابن الزنا في السفينة، وقد ورد ذلك في بعض الأخبار الموثقة[(2)]. ونحوه سائر الأخبار التي اشتملت على هذا المضمون[(3)]، فإنّ عدم حمل ابن الزنا في السفينة لا يمكن توجيهه كما أسلفنا غير مرة، لمنافاته لأصل العدل، ولكنْ إذا كان نظر الأخبار إلى بيان الحكم على نهج القضيّة الخارجية، فعندها يمكن فهم هذه الأخبار وتخرج عن كونها منافية لأصل العدل، وذلك بملاحظة أنّ الواقع الخارجي كان يدفع ابن الزنا ليكون منحرفاً وظالماً، ما يجعله غير مؤهل ليحمل في السفينة.

باختصار: إنّ تلك الأخبار قد صدرت في بيئة عامة كانت ترفض أبناء الزنا وتنظر إليهم نظرة متشددة، الأمر الذي جعلهم منبوذين وبعيدين عن أجواء الإيمان والعدالة، وهذا ما تشهد له الرواية المفصلة، فقد جاء فيها «إذا رأيت منه صلاحاً»، ويظهر ذلك من المحقق الأردبيلي، قال تعليقاً على الرواية الثالثة المتقدمة وهي رواية زرارة: «فيها دلالة على عدم جواز إمامته أيضاً، كأنّه لاشتراط العدالة فيه فلا يتمكن من جميع ما يشترط فيه، لاتفاق عدم العدالة بحسب العرف، وكأنّ الله علم ذلك فأخبر خليفته. ويحتمل أن يكون تعبداً محضاً

---

(1) من قبيل صحيحة عَبْدِ اللَّه بنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: مَا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ؟ قَالَ» فَقَالَ: الظَّنِينُ والْمُتَّهَمُ، قَالَ: قُلْتُ: فَالْفَاسِقُ والْخَائِنُ؟ قَالَ: **ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي الظَّنِينِ**»، **الكافي**، ج7، ص395. ونحن قد رجحنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ قراءة في فتاوى القطيعة، القول بقبول شهادة من ليس إمامياً، مع كونه ثقة ومأموناً.

(2) منها: موثقة زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزِّنَا ولَا فِي بَشَرِه ولَا فِي شَعْرِه ولَا فِي لَحْمِه ولَا فِي دَمِه ولَا فِي شَيْءٍ مِنْه، **عَجَزَتْ** عَنْه السَّفِينَةُ وقَدْ حُمِلَ فِيهَا الْكَلْبُ والْخِنْزِيرُ!»، **الكافي**، ج6، ص355، و**المحاسن** للبرقي، ج1، ص108. و**عقاب الأعمال**، ص264.

(3) منها: رواية العياشي، عن عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤم بالناس، لم يحمله نوح في السفينة، وقد حمل فيها الكلب والخنزير» **تفسير العياشي**، ج2، ص148.

وإن كان عـدلاً»[1]. وربما تكون النظرة المشار إليها لا تزال باقية في مجتمعاتنا وهذا ما يقضي ببقاء الحكم التدبيري لبقاء موجبه.

خامساً: إنّ الرواية المفصلة المتقدمة، باشتراطها قبول الشهادة في اليسير مع معرفة الصلاح منه، هي شاهد آخر على ما نقول، فإنّ رفض قبول شهادته في الشيء القليل، يمكن فهمه فهماً تاريخياً، باعتبار أنّ الظروف المحيطة بابن الزنا تجعله شخصاً غير مستقيم، الأمر الذي يجعل من المنطقي رفض شهادته إلا في الأشياء اليسيرة لانتفاء الدواعي فيها إلى الكذب أمام القاضي.

إنّ ما تقدّم من قرائن يجعل من الصعب الوثوق بالأخذ بتلك الأخبار كقاعدة تشريعية عامة وتعبدية.

(1) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج12، ص380.

ميراث الولد غير الشرعي

يُجمِعُ الفقهاء على أنّ ابن الزنا لا يرث من أبيه الزاني ولا من أمّه الزانية، ولا كلّ من يتقرب بهما. نعم لو كان الأب زانياً دون الأم، كما لو كانت مقهورة على ذلك، أو كان ثمة شبهة من طرفها، فإنّها ترثه ويرثها، وكذا من يتقرب بها، دون الأب الزاني ومن يتقرب به، ولو كانت الأم زانية دون الأب، كما لو حصلت العلاقة من طرفه شبهة، فإنه يرث أباه ويرثه أبوه، دون الأم.

والفتوى المشهورة لا تخلو من تأمل وإشكال، وذلك لعدم نهوض دليل تام يمكن الركون عليه في إثباتها، وهذا ما سوف يتضح في البحث التالي والذي نتناول فيه المسألة من خلال النقاط التالية:

1. كلمات الفقهاء في المسألة

يبدو أنّ الفقهاء متفقون على قطع الصلة الميراثيّة بين الولد غير الشرعي وبين أبيه وأقربائه من جهة الأب، وأما التوارث بينه وبين أمه وأقربائها فهو موضع خلاف بينهم، وإليك بعض كلماتهم:

قال الشيخ في الخلاف: «الظاهر من مذهب أصحابنا أنّ ولد الزنا لا يرث أمه، ولا ترثه أمه، ولا أحد من جهتها. وقد ذهب قوم من أصحابنا إلى أن ميراثه مثل ميراث ولد الملاعنة، وسواء كان ولداً واحداً أو ولدين، فإنّ أحدهما لا يرث الآخر إلا على القول الثاني. وقال الشافعي: إن كان واحداً فحكمه حكم ولد الملاعنة، فأما إذا كانا ولدي زنا توأمين فإن مات أحدهما فإنه يرثه الآخر بالأمومة ولا يرثه بالأبوة. وهكذا قال جميع الفقهاء. دليلنا: الأخبار المروية عنهم عليهم السلام، ولأن الميراث تابع للنسب الشرعي، وليس هاهنا نسب شرعي بين ولد الزنا وبين الأم»[1].

وقال أبو الصلاح الحلبي: «وولد الزنا يرث أمه ومن يتعلق بنسبها ويرثونه، ولا يرث

(1) **الخلاف**، ج4، ص105.

الفحل ومن يتعلق بنسبه ولا يرثونه، ولا يحل لأحد أن يعترف بنسب لا يثبت مثله في ملتنا ولا يورثه»[1].

ويقول ابن سعيد الحلي (689هـ): «ولا يرث ولد الزنا، إلا ولده وزوجه وزوجته، وهو يرثهم، وقيل: حكمه حكم ولد الملاعنة، والإجماع على أنه لا توارث بينه وبين الزاني»[2].

وقال القاضي ابن البراج (481هـ): «يختلف[3] في ميراث ولد الزنا، فمنهم من يقول: ولد الزنا لا يرث أباه ولا أمه، ولا يرثه أبوه ولا أمه، ومنهم من يقول: يرث أمه ومن يتقرب بها، وترثه أمه، ومن يتقرب بها، والأقوى عندي هو الأول... فأما أنه لا يرث أباه ولا يرثه أبوه، فلا يختلفون فيه، فلذلك قصرنا هاهنا الكلام في ميراث أمه، فأما ولد ولد الزنا، فإنه يرث أباه، ويرثه أبوه وكذلك زوجه أو زوجته»[4].

وقال ابن الجنيد: «لا يرث ولد الزنا ممن زنى بأمه فولدته بمائه، ولا يرثه وإن ادعاه، وميراثه لأمه كولد الملاعنة»[5].

وقال الصدوق: «فان ترك الرّجل ابن الملاعنة فلا ميراث لولده منه، وكان ميراثه لأقربائه، فإن لم يكن، (فميراثه لإمام) المسلمين، إلَّا أن يكون أكذب نفسه بعد اللّعان، فيرثه الابن، وإن مات الابن لم يرثه الأب. وإذا ترك ابن الملاعنة أُمّه وأخواله، فميراثه كلّه لأُمّه، فإن لم يكن له أُمّ فميراثه لأخواله، وإن ترك ابنته وأُخته لأُمّه، فميراثه لابنته، (وإن ترك خاله وخالته، فالمال بينهما). (وإن ترك جدّه أبا أُمّه وجدّته، فالمال بينهما) فإن ترك أخاه وجدّه أبا أُمّه، فالمال بينهما سواء، (لأنّهما يتقرّبان إليه بقرابة واحدة)، فهكذا تكون مواريث ابن الملاعنة وولد الزّنا»[6]. «فأجرى ولد الزنا مجرى ولد الملاعنة. وجعله في كتاب من لا يحضره الفقيه رواية»[7].

وقد اتضح من خلال هذه الكلمات أنّ فقهاء الإمامية مجمعون على عدم توريث ولد الزنا من أبيه وعدم توريث والده منه، وكذلك من يتقرب من الأب، وأما التوارث بينه وبين

---

(1) **الكافي في الفقه**، ص377.

(2) **الجامع للشرائع**، ص507.

(3) بحسب ما نقله عنه في المختلف جاء التعبير هكذا: «ميراث ولد الزنا يختلف أصحابنا فيه»، **مختلف الشيعة**، ج9، ص76.

(4) **مهذب الأحكام**، ج2، ص165.

(5) **مختلف الشيعة**، ج9، ص76.

(6) **المقنع**، ص504.

(7) **مختلف الشيعة**، ج9، ص77.

أمه ومن يتقرب بها فثمة خلاف بينهم، فالصدوق وابن الجنيد وأبو الصلاح الحلبي يورثونه، والبقية يمنعون من توريثه، وسيأتي أن بعض المتأخرين قد قالوا بتوريثه منها.

وأما عند السنة، فالجمهور عندهم هو على إلحاقه في الميراث بولد الملاعنة، ويوجد قول بقطع صلته الميراثية عن أبويه، وننقل هنا كلاماً لابن قدامة يوضح فيه الأقوال عند السنة، يقول: «والحكم في ميراث ولد الزنا في جميع ما ذكرنا كالحكم في ولد الملاعنة على ما ذكرنا من الأقوال والاختلاف، إلا أنّ الحسن بن صالح قال: عصبة ولد الزنا سائر المسلمين لأنّ أمه ليست فراشاً، بخلاف ولد الملاعنة، والجمهور على التسوية بينهما، لانقطاع نسب كل واحد منهما من أبيه إلا أنّ ولد الملاعنة يلحق اللاعن إذا استلحقه وولد الزنا لا يلحق الزاني في قول الجمهور، وقال الحسن وابن سيرين: يلحق الواطئ إذا قيم عليه الحد ويرثه، وقال إبراهيم: يلحقه إذا جلد الحد أو ملك الموطوءة، وقال إسحاق: يلحقه، وذكر عن عروة وسليمان بن يسار نحوه، وروى علي بن عاصم عن أبي حنيفة أنّه قال: لا أرى بأساً إذا زنا الرجل بالمرأة فحملت منه أن يتزوجها مع حملها ويستر عليها والولد ولد له وأجمعوا على أنه إذا ولد على فراش رجل فادعاه آخر أنه لا يلحقه وإنما الخلاف فيما إذا ولد على غير فراش ولنا قول النبي (ص): «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، ولأنه لا يلحق به إذا لم يستلحقه فلم يلحق به بحال، كما لو كانت أمّه فراشاً أو كما لو لم يجلد الحد عند من اعتبره»[1].

2. مقتضى القاعدة

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة المستقاة من إطلاقات الكتاب والسنة هو التوارث، بين كل والد ووالديه، والولد غير الشرعي هو ـ طبقاً لما أسلفنا ـ ولدهما، فتشمله الإطلاقات الدالة على أنّ الأبوين يرثان ابنهما، وأنّ الابن يرث أبويه، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾[2]، وكذلك الحال في سائر طبقات الميراث، فإنّ موضوع القرابة فيها هو الأخوة أو الأجداد أو الأعمام والأخوال وهو متحقق وصادق في القرابة غير الشرعيّة، ونفي البنوة أو الأبوة أو الأخوة شرعاً غير ثابت، لما تقدم من أنّ الشرع ليس لديه اصطلاح خاص في هذه الموضوعات.

---

(1) **المغني**، ج7، ص129.

(2) سورة النساء، الآية 11.

وهذه القاعدة هي المحكمة في مقام التوارث ما لم ينهض دليل على رفع اليد عنها، فهل ثمّة ما ينفي التوارث بين الولد غير الشرعي وبين والديه، بحيث يوجب ذلك رفع اليد عن تلك المطلقات أو تخصيصها أم لا؟

3. أدلة القول بعدم الميراث

ما يمكن أن يكون دليلاً يوجب تقييد تلك المطلقات ورفع اليد عن مقتضى القاعدة، هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: ما قاله الشيخ الطوسي من «أنّ الميراث إنّما يثبت بالأنساب الصحيحة في شريعة الإسلام وولد الزنى لا نسب له صحيحاً»[1]، ولكنّ المصادرة في هذا الاستدلال واضحة، فتقوّم الميراث بالنسب الصحيح أول الكلام، فلا بدّ من افتراض أنّ هذا الكلام هو نتيجة الاستدلال وليس هو الدليل، والمستفاد من كلام الشيخ المتقدم في الخلاف عدّه وجهاً مستقلاً بإزاء الأخبار.

أجل، يمكن تصحيح الاستدلال المذكور بادعاء أنّ المتكوّن من نطفة غير شرعية ليس بولدٍ حقيقة، كما يظهر من فخر المحققين، الذي يزعم أنه مع انتفاء النسب الشرعي «فليس بولد حقيقة فلا يدخل في العموم»[2]. فيكون خروجه من تحت العمومات المتقدمة خروجاً تخصصياً، ومن قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

لكنْ يرد عليه بما تقدّم من أنّه ولدٌ حقيقة للأب والأم، لأنّه متكوّن من نطفته وبويضتها، وليس للبنوة حقيقة غير ذلك، ونفيه عن أبيه وأمه ولو نفياً تعبداً غير ثابت بدليل، وإنما ثبت انتفائه ظاهراً عن الزاني في حال وجود الفراش، بقوله (ص): «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقد عرفت أنّ انتفاءه هو في صورة عدم وجود يقين بتكوّنه من نطفة الزاني. على أنّ النبوي المذكور إنّما ينفيه عن أبيه ولا ينفيه عن أمه، كما لا يخفى، فالتي أولدته هي والدة لغة وعرفاً وتكويناً، كيف والقرآن الكريم يؤكّد أمومة من أولدت الولد، قال تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[3].

الوجه الثاني: الإجماع، فإنه قائم على عدم التوارث بينه وبين أبويه وأقربائهما، أو على الأقل بينه وبين أبيه وأقربائه.

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص344.

(2) **إيضاح الفوائد**، ج4، ص248.

(3) سورة المجادلة، الآية 2.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الإجماع فيما نرجح هو إجماع مدركي، وليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم.

وأمّا نفي التوارث بينه وبين أمّه فليس إجماعياً، فقد أفتى بإرثه كلّ من ابن الجنيد الإسكافي والصدوق وأبو الصلاح الحلبي[1]، والسيد المرتضى[2]، وسبقهم إليه يونس بن عبد الرحمن، وإن كان ما نقل عن يونس يحتمل كونه رواية وليس رأياً. ومن هنا ذهب غير واحد من المتأخرين إلى الحكم بالتوارث بينه وبين أمه، منهم العلامة التستري[3]، والشيخ الفياض[4]. ومال إلى التوارث المحقق النراقي مرجحاً قول الصدوق[5]، بينما استشكل السيد الخوئي[6] في عدم إرثه منها، ما يفرض الرجوع إلى التصالح.

وأما ما ذكره العلامة الحلّي في الاستدلال على عدم ميراثه من أمه بقوله: «ولا يرث الأب ولا يرثه إجماعاً، فكذا الأم، لأنّها إحدى الأبوين»[7]، فهو استدلال غريب، فإنّ كونها أحد الأبوين هو مجاز لفظي مبني على قاعدة التغليب، وهو لا يقتضي تساويهما في الأحكام، ولا سيما بملاحظة أن الشريعة فرقت في العديد من الموارد بين الأب والأم في الأحكام، كما في الحبوة، وفي قضاء الصلاة والصيام، وفي غير ذلك.

الوجه الثالث: الذي يمكن الاستدلال به لعدم ثبوت النسب، هو «الروايات الواردة في باب أولاد الإماء، من لحوقها بالمالك وصيرورتها (الأولاد) أرقاء إذا كانت من السفاح، إذ لو لم تنقطع النسبة عن الأب بالزنا لزم صيرورتها أحراراً»[8].

وهذا الاستدلال مبني على مقدمتين:

الأولى: وهي مقدمة مسلّمة، وهي أنّ الولد المتولد من حرٍّ وأمة أو من حرة وعبد فهو محكوم بالحرية، استناداً إلى جملة من الأخبار المتقدمة في قاعدة الأشرف.

---

(1) أشار إلى مخالفة هؤلاء الثلاثة في **مستند الشيعة**، ج19، ص438.

(2) نقله في **كشف الرموز**، ج2، ص471.

(3) **النجعة في شرح اللمعة**، ج10، ص489 وما بعدها.

(4) **منهاج الصالحين**، ج3، ص222 ولكنه احتاط استحباباً بالمصالحة.

(5) قال: «والمسألة عندي مشكلة وإن كان قول الصدوق لا يخلو من قرب وقوة»، **مستند الشيعة**، ج19، ص440.

(6) **منهاج الصالحين** للسيد الخوئي، ج2، ص378.

(7) **مختلف الشيعة**، ج9، ص77.

(8) **الفوائد العليّة**، ج2، ص405.

الثانية: إنّ بعض الأخبار، دلّت على أنّ الحرّ إذا زنى بأمة فأولدها كان ابنه عبداً لسيدها، تماماً كما لو زنى بها العبد، وادعي نفي الخلاف فيه[1].

والمستفاد من هذه المقدمة، معطوفة على المقدمة الأولى، أنّ الولد ليس ابناً للزاني شرعاً مع أنّه متولد من مائه، وحيث إنّ أمّه أمة فيكون رقاً لسيدها.

وهذه المقدمة، هي محل نقاش[2]، ولكن حتى لو تمت فإنّ ما استنتج منها غير

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج24، ص215.

(2) مستند هذه المقدمة هو مجموعة من الأخبار، وما عثرنا عليه منها هو:

1. خبر جعفر بن محمد بن إسماعيل بن الخطاب، أنه كتب إليه يسأله عن ابن عم له كانت له جارية تخدمه، وكان يطأها فدخل يوماً إلى منزله فأصاب معها رجلاً تحدثه، فاستراب بها فهدد الجارية، فأقرت أنّ الرجل فجر بها، ثم إنها حبلت، فأتت بولد، فكتب عليه السلام: إنْ كان الولد لك أو فيه مشابهة منك فلا تبعهما، فإنّ ذلك لا يحلّ لك، وإنْ كان الابن ليس منك ولا فيه مشابهة منك فبعه وبعْ أمّه»، **تهذيب الأحكام**، ج8، ص181. و**الاستبصار**، ج3، ص367.
ويلاحظ عليه: بالإضافة إلى أنّ الخبر ضعيف السند، وغير معمول به في بابه، لوجود المعارض له، فإن المشابهة لا تعد دليلاً على تعيين الأب، ومن هنا فإن القيافة لا اعتبار بها شرعاً، ونفي الولد عنه مع عدم الشبه وحليّة بيعه، ينافي قاعدة الفراش، فاشتمال الرواية على هذا المضمون يزيدها وهناً على وهن.

2. صحيحة عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ حَسِبَ أَهْلُه أَنَّه قَدْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ فَنَكَحَتِ امْرَأَتُه وتَزَوَّجَتْ سُرِّيَّتُه فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِنْ زَوْجِهَا فَجَاءَ زَوْجُهَا الأَوَّلُ ومَوْلَى السُّرِّيَّةِ؟ قَالَ: فَقَالَ: يَأْخُذُ امْرَأَتَه فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا ويَأْخُذُ سُرِّيَّتَه ووَلَدَهَا أَوْ يَأْخُذُ عِوَضاً مِنْ ثَمَنِه»، **الكافي**، ج6، ص150، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص458. ونحوها صحيحة محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام **الاستبصار**، ج3، ص218. يقول السيد الخوئي: «فإنّهما ظاهرتان في الزنا حيث إنهما واردتان فيمن ظن موتة الرجل، فتزوج بامرأته أو جاريته المسراة، ومن الواضح أنّ الظنّ لا يغني شيئاً، فيكون الفعل زنا لا محالة» **موسوعة الإمام الخوئي**، ج62.
أقول: حملُها على العلم بفساد العقد وحصول الزنا بعيد، وإنما هي شبهة، ولا سيما مع إجرائهما العقد، ولكن هذا لا يبطل الاستدلال فإنه إذا كان الولد رقاً للسيد حتى في صورة الشبهة فبالأولى أن يكون كذلك في صورة الزنا.

3. وفي مرسل جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِه عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام فِي رَجُلٍ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِه أَنَّه غَصَبَ جَارِيَةَ رَجُلٍ، فَوَلَدَتِ الْجَارِيَةُ مِنَ الْغَاصِبِ؟ قَالَ: تُرَدُّ الْجَارِيَةُ والْوَلَدُ عَلَى الْمَغْصُوبِ مِنْه إِذَا أَقَرَّ بِذَلِكَ الْغَاصِبُ» **الكافي**، ج5، ص556، وقد اعتبر الشيخ البحراني أن الاستدلال بها أولى، **الحدائق الناضرة**، ج24، ص215. ولم يذكر سواها، وقد عبر السيد الخوئي، عنها بـ«خبر علي بن حديد عن بعض رجاله»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، 63، وهو اشتباه كما لا يخفى.
والرواية ضعيفة سنداً بالإرسال.

4. معتبرة سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُه عَنْ مَمْلُوكَةِ قَوْمٍ أَتَتْ قَبِيلَةً غَيْرَ قَبِيلَتِهَا وأَخْبَرَتْهُمْ أَنَّهَا حُرَّةٌ فَتَزَوَّجَهَا رَجُلٌ =

مِنْهُمْ فَوَلَدَتْ لَه؟ قَالَ: وُلْدُه مَمْلُوكُونَ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّه شَهِدَ لَهَا شَاهِدٌ أَنَّهَا حُرَّةٌ فَلَا تُمْلَكُ [يُملك] وُلْدُه ويَكُونُونَ أَحْرَاراً»، **الكافي**، ج5، ص405، **الاستبصار**، ج3، ص217.

وقد استدل بها السيد الخوئي في إثبات هذا الحكم، بتقريب أنّها «وإن كانت تشمل بإطلاقها صورة الوطء شبهة أيضاً، إلّا أنه لا بدّ من تقييد الإطلاق بغير فرض الشبهة، وذلك للنصوص المعتبرة المتقدِّمة الدالة على لحوق الولد بالحر إذا كان مشتبهاً، وبذلك تكون الرواية دالة على لحوق الأولاد بالأمة في فرض الزنا وإن كان أبوهم حراً»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، ص62.

ويلاحظ عليه: إنّ إخراجَ صورة الشبهة وحمل الرواية على صورة العلم بكذبها وهي صورة الزنا، مخالف للظاهر جداً، فإنّ المرأة حيث أخبرتهم أنّها حرّة فلا موجب لتكذيبها، فإنّ قولها مطابق لأصالة الحرية في الإنسان، قال المحقق الكركي: «والأصل في الولد الحرية، لأن الأصل في كل إنسان ذلك، والرقية إنما تثبت بأمر طارئ»، **جامع المقاصد**، ج13، ص87. وبناءً عليه، فلا مجال للعمل بالرواية، والسيد الخوئي نفسه مقر بأنه في صورة الشبهة فالولد يلحق بالحر، تبعاً للسيد اليزدي، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، ص57 ـ 58. استناداً إلى أصالة ما دلّ على حرية المتولد من شبهة، ومع تعارض الأخبار وتساقطها يكون المرجع هو «ما دلّ على أنه لا يسترق من كان أحد أبويه حراً، ومع التنزل عنه تكفينا إطلاقات وعمومات الكتاب والسنّة المقتضيّة للحرية، حيث لا دليل على رقيته والشبهة حكمية، ومع الإغماض عنها فأصالة الحرية هي المحكمة». **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، ص63.

5. عَبْدِ اللَّه بْنِ بَحْرٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: أَمَةٌ أَبَقَتْ مِنْ مَوَالِيهَا فَأَتَتْ قَبِيلَةً غَيْرَ قَبِيلَتِهَا، فَادَّعَتْ أَنَّهَا حُرَّةٌ، فَوَثَبَ عَلَيْهَا رَجُلٌ فَتَزَوَّجَهَا، فَظَفِرَ بِهَا مَوْلَاهَا بَعْدَ ذَلِكَ، وقَدْ وَلَدَتْ أَوْلَاداً فَقَالَ: إِنْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ الزَّوْجُ عَلَى أَنَّه تَزَوَّجَهَا عَلَى أَنَّهَا حُرَّةٌ أُعْتِقَ وُلْدُهَا وذَهَبَ الْقَوْمُ بِأَمَتِهِمْ، فَإِنْ لَمْ يُقِمِ الْبَيِّنَةَ أُوجِعَ ظَهْرُه واسْتُرِقَّ وُلْدُه». **الكافي**، ج5، ص405.
6. معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى علي عليه السلام في امرأة أتت قوماً فخبّرتهم أنّها حرة، فتزوّجها أحدُهم وأصدقها صداق الحرّة، ثم جاء سيدها فقال: ترد إليه وولدها عبيد»، **الاستبصار**، ج3، ص216.

وقد أصرّ السيد الخوئي على حمل هذه الأخبار على صورة الزنا، لأنه في صورة الشبهة، حكم بكون الولد حراً، قال رحمه الله: «الحر المشتبه إذا كان هو الزوج فلا إشكال في لحوق الولد به، وتدل عليه مضافاً إلى أصالة الحرية، جملة من النصوص المعتبرة كالتي وردت فيمن تزوج امرأة ادعت الحرية فأولدها ثم انكشف كونها أمة حيث حكم عليه السلام بتبعية الولد للأب في الحرية والتي وردت فيمن يشتري الأمة من السوق فيستولدها، ثم يظهر كونها مغصوبة ولم يجز مالكها البيع، فحكم الإمام عليه السلام بحرية الولد أيضاً. فإن هذه النصوص تدل على تبعية الولد للأب الحر وحريته فيما إذا كان هو المشتبه في الوطء»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج33، ص58، ولكن ما أشار إليه من الأخبار لم نعثر عليه والمصادر التي أرجع إليها محققو الكتاب لا علاقة لها بالأمر.

أجل، قد يستدل على حرية الولد في حالة الشبهة بصحيحة الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً حُرَّةً فَوَجَدَهَا أَمَةً قَدْ دَلَّسَتْ نَفْسَهَا لَه قَالَ إِنْ كَانَ الَّذِي زَوَّجَهَا إِيَّاه مِنْ غَيْرِ مَوَالِيهَا فَالنِّكَاحُ فَاسِدٌ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِالْمَهْرِ الَّذِي أَخَذَتْ مِنْه قَالَ إِنْ وَجَدَ مِمَّا أَعْطَاهَا شَيْئاً =

صحيح، فإنّ صيرورة الأولاد أرقاء في هذه الحالة لا يكشف عن انقطاع نسبهم عن أبيهم، إذ لا ملازمة بين الأمرين، ولا يحرز أنّ علّة الحكم بالرقيّة هو ذلك، فلعلّ الوجه فيه أنّ استيلاد الأمة دون إذن مالكها قد فوّت عليه منفعة استيلادها من خلال تزويجها بعبدٍ، فالنظرة إلى الموضوع هي نظرة ذات بعد اقتصادي، ولذا يمكنه دفع ثمن الولد وتحريره، كما جاء في صحيحة عاصم بن حميد «أو يَأْخُذُ عِوَضاً مِنْ ثَمَنِهِ»[1]، فما لم يدفع العوض يحكم برقيته، وهذا ما يقصده الفقهاء بقولهم: «أن الولد نماء الأمة»[2]، وقد أفتى الفقهاء بأنّ للمالك أن يشترط على زوج الأمة أن يكون ولدها رقاً له حتى لو كان الزوج حراً، قال الشيخ المفيد: إذا «اشترط السيد على الرجل في العقد رقّ الولد كان ولده منها عبداً لسيدها، وإن لم يشرط عليه ذلك كان الولد حراً لا سبيل لأحد عليه»[3].

الوجه الرابع: النصوص الروائيّة الخاصة، وهي العمدة في المقام، وفيما يلي نعرض هذه الأخبار، وهي على عدّة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما يدلّ على نفي إرث الغير له، وإليك روايات هذه المجموعة:

الرواية الأولى: صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةِ قَوْمٍ حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَاهَا ثُمَّ ادَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّه لَا يُورَثُ مِنْه شَيْءٌ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص)**

= فَلْيَأْخُذْه وإِنْ لَمْ يَجِدْ شَيْئاً فَلَا شَيْءَ لَه عَلَيْهَا وإِنْ كَانَ زَوَّجَهَا إِيَّاه وَلِيٌّ لَهَا ارْتَجَعَ عَلَى وَلِيِّهَا بِمَا أَخَذَتْ مِنْه ولِمَوَالِيهَا عَلَيْه عُشْرُ ثَمَنِهَا إِنْ كَانَتْ بِكْراً وإِنْ كَانَتْ غَيْرَ بِكْرٍ فَنِصْفُ عُشْرِ قِيمَتِهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا قَالَ وتَعْتَدُّ مِنْه عِدَّةَ الأَمَةِ قُلْتُ فَإِنْ جَاءَتْ بِوَلَدٍ قَالَ أَوْلَادُهَا مِنْه أَحْرَارٌ إِذَا كَانَ النِّكَاحُ بِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوَالِي»، **الكافي**، ج5، ص405، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص349، ولكن قد يعترض عليها بأنّ «الشرطية لا يمكن الالتزام بها في نفسها، نظراً إلى أن مفهومها هو رقية الأولاد إذا كان النكاح بإذن مواليها، وهو فاسد قطعاً»، **موسوعة السيد الخوئي**، ج33، ص86. إلا أن يقال: إنّ المراد بفقرة «أولادها منه أحرار إذا كان النكاح بغير إذن الموالي»، أنهم أحرار حتى إذا كان النكاح بغير إذن الموالي، فيدل على الحرية بالأولوية لو كان النكاح بإذنهم، وهذا ما يظهر أن الشيخ الطوسي فهمه منه وقد رواها في النهاية دون ذكر الشرط، قال تعليقاً على معتبرة محمد بن قيس: «والوجه عندي: أنهم ينعقدون أحراراً، ولا يطلق عليهم اسم الرق. ويدل على ذلك رواية الوليد بن صبيح عن أبي عبد الله عليه السلام: في امرأة تزوجت بغير إذن مولاها، قال: النكاح فاسد. قلت: فإن جاءت بولد؟ قال: أولادها منه أحرار»، **النهاية ونكتها**، 2، ص341، وهذه الرواية موافقة لأصالة الحريّة. وقد طرح الشيخ نفسه توجيهين لخبر الوليد بن صبيح المتضمن للشرطية، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج7، ص350، ونكتفي بهذا القدر.

(1) **الكافي**، ج6، ص150، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص458.

(2) **نهاية المرام**، ج1، ص287، و**الحدائق الناضرة**، ج24، ص215.

(3) **المقنعة** للمفيد ص506.

قَالَ: الْوَلَدُ «لِلْفِرَاشِ وِلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»، وَلَا يُورثُ وَلَد الزِّنَا، إِلَّا رَجُلٌ يَدَّعِي ابْنَ وَلِيدَتِه»[1]. ونحوه خبر يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام[2]. وقد استدل بها الفقهاء لنفي التوارث بينه وبين أبويه وأقربائهما.

ولكنْ يلاحظ على الاستدلال بها: أمّا بالنسبة لصدرها فلا دلالة فيها على المدعى، فإنّه لو سُلِّم أنّ الضمير في «منه» عائدٌ على الزاني، بما يعني أنه يراد نفي إرث الولد منه، فإنه إنّما مُنع الولد هنا من الميراث، لأنّ المرأة ذات فراش، وهو الزوج أو السيد، ومعلومٌ أنّ الولد للفراش في هذه الصورة مع احتمال ذلك.

وأما ما جاء في المقطع الثاني من الرواية، أعني قوله: «ولا يُورَث ولد الزنا»، فمن الراجح بل الظاهر ـ بناءً على التخفيف ـ أنّها تنفي إرث الغير من ابن الزنا، وليس إرثه من غيره، وإلا لجاء التعبير: «ولا يرثُ ولدُ الزنا»، نعم بناءً على التشديد (يُورَّث) فتكون الفقرة ناظرة إلى نفي إرثه من غيره، وقد يؤيَّد الأول ـ أعني قراءة التخفيف ـ بالاستثناء في الفقرة الأخيرة، أعني قوله: «إلا رجل يدعي ابن وليدته» والظاهر أنّه استثناء منقطع، لأنّ ابن الوليدة ليس ابن زنا، بمقتضى قاعدة الفراش، فإنّ سوقه هو النظر إلى ميراث الغير منه، وليس ميراثه هو من الغير، فتأمل، فإنه قد يقال إنها قابلة للتوجيه والتفسير على القراءتين.

وإطلاق الحديث في نفي إرث الغير له يشمل الأب والأم ومن يتقرّب بهما، ولا دلالة فيه على أنّه هو لا يرث الأب فضلاً عن الأم، وربما يُرجَّحُ نظر الحديث إلى نفي خصوص إرث الأب له، دون الأم على اعتبار أنّ سياق الحديث هو في بيان حكم التوارث بين الولد وأبيه الزاني، وليست الأم محطّ النظر. ولو قيل بشموله للأم، فسيأتي أنّ هذا الإطلاق قابل للتقييد بما دلّ على ثبوت التوارث.

ثم إنه بناءً على تكافؤ الاحتمالين، فتبتلي الروايّة بالإجمال، وربما يقال: إن حملها على الأول، هو المتعين لأنه مستفاد من بعض النصوص الآتية ويوافقه الاعتبار كما سنذكر، أي إنّ القدر المتيقن هو نفي إرث أبيه له وهذا من القدر المتيقن من خارج النص، ولا مانع من الأخذ به، لأنه يعيّن أحد الاحتمالين المتكافئين.

وعلى كلّ تقدير، وحتى لو قلنا إنّ نفي التوارث هو من الطرفين، فإنّ الحديث لا يراد منه نفي التوارث المطلق، بما في ذلك التوارث بينه وبين أولاده وزوجته إن وجدوا

---

(1) **الكافي**، ج7، ص163.

(2) المصدر نفسه. واحتمل المحقق التستري أن يحيى هو مصحف أو محرّف عن الحلبي، فيكون الخبر واحداً، أنظر: النجعة في شرح اللمعة ج10 ص490.

أو من قبل الإمام مع عدمهم، فهذا غير مراد جزماً، ولم يتوهم أحد نفي التوارث بينه وبين أبنائه وزوجته.

الرواية الثانية: ما رواه الكليني بإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ قَالَ: كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا كِتَاباً إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَعِي يَسْأَلُه عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ، ثُمَّ إِنَّه تَزَوَّجَهَا بَعْدَ الْحَمْلِ، فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ وهُوَ أَشْبَه خَلْقِ اللَّه بِه؟ فَكَتَبَ بِخَطِّه وخَاتَمِه: «الْوَلَدُ لِغَيَّةٍ لَا يُورَثُ»[1]. وقوله «لِغِيَّة»[2] أي هو ابن غَيّة، من الغي، في إشارة إلى الزنا. خلاف الرشدة، حيث يقال عن الآخر: «لرشدة».

وهذه الرواية يلاحظ عليها:

أولاً: إنّها «ضعيفة السند بمحمد بن الحسن القمي»[3]، كما نص عليه السيد الخوئي[4]. فلا مجال للاعتماد عليها، والوجه في ضعفه أنّ «الظاهر أن محمد بن الحسن هو محمد الحسن بن جمهور العمي الضعيف»، كما قال المجلسي[5].

ثانياً: وأمّا دلالة، فيرد عليها بما أوردناه على سابقتها، من أنّه إذا لم يرجح نظرها إلى أنّ ابن الزنا لا يُورَث لا أنّه لا يرث، وذلك بناءً على التخفيف في «لا يورث» فإنّه لا مرجح للاحتمال الآخر، ومع تكافؤ الاحتمالين تبتلى الرواية بالإجمال.

ومع أخذ احتمال التخفيف بالاعتبار، فإنّ القدر المتيقن هو نفي إرثه من قبل أبيه فقط، وذلك لأنّ ذلك هو محط نظر السائل، حيث يقول إنه أتت بولد أشبه خلق الله به، على أنّ العموم في فقرة «لا يورث» غير مراد حتماً، لأنّ أبناء الولد غير الشرعي وزوجه لا ريب في أنهم يرثونه ويرثهم.

وما استظهرناه من الحديثين هو ما يبدو أيضاً من الشيخ التستري رحمه الله، قال تعليقاً على روايات هذه الطائفة: «فلا يستفاد منها إلا عدم إرث الأب وليس فيها اسم من الأمّ، وعدم ذكرها أعمّ من عدم إرثها، مع أنّ مورد أكثرها حصول الحمل من مملوكة غيره والمملوكة لا ترث من ابنها الحلال»[6].

---

(1) **الكافي**، ج7، ص163، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص316، و**الاستبصار**، ج4، ص182، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص182.

(2) اللام حرف جر.

(3) هكذا ورد اسمه في التهذيب، وفي غيره «الأشعري» والأشعريون قطنوا قم.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج32 ص226.

(5) **ملاذ الأخيار**، ج13، ص354.

(6) **النجعة في شرح اللمعة**، ج10 ص492.

وإذا تمّ ما احتملناه من الحديث من أنه ناظر إلى منع الأب من أن يرث ابنه من الزنا، فيكون هذا المعنى مؤيَّداً بالاعتبار، وذلك لأنّ من المناسب جداً أن يمنع الشارع الزاني من أن يرث ابنه من الزنا كنوع من العقوبة له على فعله، وعلى تسببه بمجيء ولد من طريق غير شرعي. ولكنْ هذا لو تمّ فهو يسري في الأم أيضاً، مع أنه سيأتي في الطائفة الثانية أنه يرثها وترثه.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخان الصدوق والطوسي بإسنادهما عن يونس عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: جعلت فداك كم دية ولد الزنى؟ قال: يُعطى الذي أنفق عليه ما أنفق عليه، فقلت: فإنّه مات وله مال من يرثه؟ قال: الإمام»[(1)].

والرواية صحيحة من حيث السند[(2)]، أمّا دلالة، فهي لا تنفي ميراثه من غيره، وإنما هي ناظرة إلى ميراث الغير له، وقد نفت ميراث من عدا الإمام له، وهي من هذه الجهة مطلقة وشاملة لصورة عدم وجود وارث غير الإمام، أو وجود ورثة مفترضين غيره، وإطلاقها هذا قابل للتقييد، وهو حتماً قد تمّ تقييده بما إذا لم يكن لديه أولاد ولا زوج أو زوجة، لما دل على ثبوت التوارث بينه وبين أولاده وزوجه، فيبقى الأبوان ومن يتقرب بهما داخلين تحت الإطلاق. وعدم إرث الأب الزاني له، مؤيدٌ بما تقدّم، وهو القدر المتيقن، وأمّا الأم ـ وكذلك أقرباؤها ـ فسيأتي ما يدل على أنّها ترثه ويرثها، الأمر الذي يجعلنا نجمع بين هذه الرواية وبين ما سيأتي مما دلّ على التوارث بينه وبين أمه وأقربائه من طرفها بحمل هذه الرواية التي تؤكد على أنّ الإمام هو الوارث له، هو أنّ نظرها إلى صورة ما لو لم يكن لابن الزنا أقرباء يرثهم أو لا يعرف له أقرباء كما يحصل في بعض الحالات.

ولم نعثر من طرق أهل البيت عليهم السلام على رواية صريحة أو ظاهرة ظهوراً خالياً من اللبس في نفي ميراثه من أبويه. أجل، ورد ذلك في بعض الروايات المروية من طرق أهل السنة. ومنها ما رواه البيهقي، بسند فيه إرسال بيّن، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله صلى الله (ص): «لا مساعاة في الإسلام، من ساعى في الجاهليّة فقد لحق بعصبته، ومن ادعى ولداً من غير رشدة فلا يرث ولا يورث»[(3)].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص316، و**الاستبصار**، ج4، ص183، **تهذيب الأحكام**، ج9، ص343.

(2) **رياض المسائل**، ج12، ص625، و**مستند الشيعة**، ج19، ص437، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، ج14، ص403.

(3) **السنن الكبرى**، ج6، ص259، قال ابن الأثير: «المساعاة الزنا، وكان الأصمعي يجعلها في الإماء دون الحرائر لأنهن كن يسعين لمواليهن فيكسبن لهم بضرائب كانت عليهن. يقال: ساعت الأمة إذا فجرت. وساعاها فلان إذا فجر بها، وهو مفاعلة من السعي، كأن كل واحد منهما يسعى لصاحبه في حصول غرضه، فأبطل الإسلام ذلك ولم يلحق النسب بها، وعفا =

وهذه الرواية، بالإضافة إلى ضعفها، فهي لا تدلّ على المطلوب، لأنّها تنفي التوارث مع الولد الادعائي، والادعاء لا يثبت معه النسب، لكونه طريقاً ظنياً، وطبيعي عندها أن لا يثبت التوارث، ولكن هذا لا ينفي النسب ولا التوارث مع القطع بتولده منه.

وقصارى القول: إنّ الطائفة المتقدمة لا يتمّ ظهورها في الدلالة على عدم التوارث بين الولد غير الشرعي وبين أبويه، وإنّما غايتها أنّ أباه لا يرثه، ولا دلالة لها على أنه لا يرث أباه، فتكون الإطلاقات هي المرجع، مضافاً إلى ما سيأتي في الطائفة الثالثة من التصريح بأنه يرث أباه.

على أنّها لو تمّت، فصلاحيتها لرفع اليد عن المطلقات القرآنيّة المتقدمة محل إشكال، لأنّها مبنية، على إمكانية تخصيص العام القرآني بأخبار الآحاد، ولنا في هذا المجال رأيٌ نستقربه، وهو أنّه لا مجال لتخصيص الكتاب بأخبار الآحاد في المسائل العامة البلوى[1]، ولا سيما أنّ هذه الأخبار واردة عن الأئمة المتأخرين عليهم السلام، ولم يرد عن الأئمة المتقدمين ما يدلّ على المنع من الميراث، بل سيأتي عن أمير المؤمنين ما يدل على ثبوت التوارث، هذا ناهيك عن أنّ هذه الطائفة معارضة بما دلّ على حصول التوارث وهو الطائفتان التاليتان.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ ابن الزنا ترثه أمّه ومن يتقرب بها، ويدلّ على ذلك:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «ولد الزنا وابن الملاعنة ترثه أمه وأخواله لأمه أو عصبتها»[2].

وولد الملاعنة ـ كما هو معروف ـ يرث أمّه وأقاربها دون أبيه وأقاربه، ولعلّ وجه الشبه الذي استوجب مقارنته بابن الملاعنة هو أنّ ابن الزنا غالباً ما يكون بدون أب معروف، وربما أنكره الأب كابن الملاعنة.

واعترض على الرواية:

أولاً: بضعف السند، قال الفاضل الآبي: «والجواب: عن رواية الصفار، الطعن في سندها، فإنّها مما انفرد به إسحاق بن عمار، وضعف عقيدته مشهور»[3].

= عما كان منها في الجاهلية ممن ألحق بها»، **النهاية في غريب الحديث**، ج2، ص369.

(1) بحثنا هذا الرأي في دراسة خاصة حول دور الرواية في تفسير القرآن، وقد أشرنا إلى ذلك في كتاب **الفقه الجنائي في الإسلامي ـ الردة نموذجاً**، ص204.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص345.

(3) **كشف الرموز**، ج2، ص471.وكذلك ضعفها في **مسالك الإفهام**، ج13، ص239. وفي **رياض المسائل**، ج12، ص626: ضعف الرواية باشتمال السند على غياث بن كلوب.

ولكن لا وجه لهذا الاعتراض، لأنّ الصفار والخشاب من الأجلاء اتفاقاً، وغياث بن كلوب يستفاد توثيقه مما ذكره الشيخ في العدّة من أنّ الطائفة قد عملت برواياته، قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب ونوح بن دراج[1]، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام»[2]. وإسحاق بن عمار ثقة أيضاً[3]. وضعف عقيدته لكونه فطحياً لا يضرّ في قبول خبره على الأقرب، فالرواية موثقة.

ثانياً: واعترض الشيخ الطوسي عليها قائلاً: «الوجه في هذه الرواية أنّه يجوز أن يكون سمع الراوي هذا الحكم في ولد الملاعنة، فظن أنّ حكم ولد الزنا حكمه، فرواه على ظنّه دون السماع، على أنّ هذا خبر شاذ لا يترك لأجله الأحاديث التي قدمناه»[4].

ولكن يلاحظ عليه بأنه لا وجه لهذه الحمل المخالف للظاهر، وحمل الخبر على الاشتباه من الراوي لا يصار إليه إلا بقرينة، حتى لا نشرع أبواب الاحتمالات على الأخبار بدون ضوابط، وإلا لم يستقر حجر على حجر، ولذا قال الفاضل الآبي تعليقاً على كلام الشيخ:» وفي الحمل بُعدٌ، وفتحُ باب مثل هذا التأويل، يوقع الشك في جميع الروايات، فلا يجوز ارتكابه»[5]. وقريب منه ما ذكره العلامة التستري[6].

ثالثاً: وبعض الفقهاء ذهب إلى حمل هذا الخبر «على عدم كون الأُمّ زانية، فإنّها وأقاربها يرثون حينئذ، لثبوت النسب الشرعي بينهم، فيكون كولد الملاعنة. وما أجود هذا الحمل. ولم أر من تعرّض له إلّا قليل من متأخّري متأخّري الطائفة»[7].

---

(1) ولكن بعض الرجاليين استغربوا عدّ نوح بن دراج في عداد رواة السنة، وأكّد السيد الخوئي أنه شيعي صحيح الاعتقاد، انظر: **معجم رجال الحديث**، ج20، ص198.

(2) **العدة في أصول الفقه**، للشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ج1، ص149. والذي «يظهر من مجموع كلامه أنّ العمل بخبر من يخالف الحق في عقيدته مشروط بإحراز وثاقته وتحرزه عن الكذب، وعليه فيحكم بوثاقة غياث بن كلوب وإن كان عامياً» **معجم رجال الحديث**، ج14، ص254.

(3) قال الشيخ الطوسي في الفهرست: «وكان فطحياً إلا أنّه ثقة، وأصله معتمد عليه»، انظر: **الفهرست**، ص54.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص345.

(5) **كشف الرموز**، ج2، ص471.

(6) قال: «هو باب لو فتح لم يبق لخبر اعتبار»، انظر: **النجعة في شرح اللمعة**، ج10، ص429.

(7) **رياض المسائل**، ج12، ص626، تعرض له من متأخري المتأخرين المحقق الأردبيلي، قال: «ويمكن حملها على ما كان الزنا بالنسبة إلى الرجل فقط دون المرأة مع عدمها، ويؤيده تشبيهه بولد الملاعنة»، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج11، ص520.

ولكن هذا الحمل مع مخالفته للظاهر دون قرينة تعضده، لا موجب له لعدم وجود ما يدلّ على عدم التوارث بين ابن الزنا وبين أمه وأقربائه منها.

الرواية الثانية: ما رواه الكليني في الصحيح الموقوف[1] على يُونُسَ قَالَ: «مِيرَاثُ وَلَدِ الزِّنَا لِقَرَابَاتِه مِنْ قِبَلِ أُمِّه عَلَى نَحْوِ مِيرَاثِ ابْنِ الْمُلَاعَنَةِ»[2].

قال الشيخ الطوسي بعد ذكر الرواية: هذه «رواية موقوفة لم يسندها يونس إلى أحد من الأئمة عليهم السلام ويجوز أن يكون ذلك كان اختياره لنفسه لا من جهة الرواية، بل لضرب من الاعتبار، وما هذا حكمه لا يعترض به الأخبار الكثيرة التي قدمناها»[3].

ولكنّ هذا الرواية حتى لو كانت رأياً ليونس فهي تصلح للتأييد، فإنّ يونس من أجلة أصحاب الأئمة عليهم السلام[4]، ومن البعيد أن يفتي بدون سند[5]، ووجود هذا المضمون في الأخبار كما في الرواية الأولى السابقة وفي الرواية الآتية، يشهد لكون ما نقل عنه ليس رأياً شخصياً.

وأما ما قاله فخر المحققين تعليقاً على الرواية: «واعلمْ أنه لا اعتبار بهذه الرواية مع حكم النبي عليه السلام بنفيه عنه»[6]. فلا يصغى إليه، لأنّه لا علاقة لنفيه عن أبيه بنفيه عن أمه ولو أراد أن حكم النبي (ص) هو نفيه عن أمه، فيرده أنّه لا دليل على نفيه عن أبيه، ولا عن أمه، إلا في حالِ وجود الفراش واحتمال انتسابه إليه، فيُنفى عن الزاني عندها.

الرواية الثالثة: ما ذكره الصدوق، قال: «وقد روي أنّ ديّة ولد الزنا ثمانمائة درهم، وميراثه كميراث ابن الملاعن»[7].

فالاعتراض على هذه الطائفة في غير محله، ولنعم ما ذكره المحقق النراقي في المقام، قال مبيناً الاعتراضات على هذه الطائفة: «ورُدّت: تارة بضعف السند، وأخرى بالشذوذ، وثالثة باحتمال الوهم في الأولى، فزاد ولد الزنا اشتباهاً، واحتمال عدم كونه رواية بل يكون

---

(1) **مرآة العقول**، ج23، ص247.

(2) **الكافي**، ج7، ص164. و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص345.

(3) **التهذيب**، ج9، ص345.

(4) لنا حديث مفصل عن هذه الشخصية في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - دراسة في فتاوى القطيعة**، فليراجع.

(5) قال السيد الخونساري: «وأحتمل أن يكون من رأي يونس لا أن يكون رواية، ولا يخلو عن بعد، مضافاً إلى أن مثله لا يفتي بلا مدرك»، **جامع المدارك**، ج5، ص370.

(6) **إيضاح الفوائد**، ج4، ص248.

(7) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص317.

رأياً في الأخيرة، واحتمال عدم كون الأم زانية في الجميع، بل ربما يقال بأن صدق الأم على الزانية غير معلوم، فلا يعلم شمول تلك الأخبار لمحل النزاع».

ثمّ علّق على هذه الاعتراضات قائلاً: «والأوّل عندي مردود: بعدم اعتبار السند، بعد وجود الحديث في الأصول المعتبرة[1]. والثاني: بمنع الشذوذ مع مخالفة جماعة من أجلة القدماء. والثالث: بكون الاحتمال الأول مما لا يصغى إليه في مقام الاستدلال، والثاني غير مضر بعد وجود خبرين آخرين، والثالث وإن كان محتملاً، ولكن التخصيص به تخصيص بلا مخصص، ونفي صدق الأم على الزانية مما يكذبه العرف واللغة، بل الاستعمالات الشرعية»[2]. وكلامه في الجملة متين.

الرواية الرابعة: خبر دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّه (ص) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي خَرَجْتُ وامْرَأَتِي حَائِضٌ فَرَجَعْتُ وهِيَ حُبْلَى! فَقَالَ لَه رَسُولُ اللَّه (ص): مَنْ تَتَّهِمُ؟ قَالَ: أَتَّهِمُ رَجُلَيْنِ! قَالَ: ائْتِ بِهِمَا، فَجَاءَ بِهِمَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): إِنْ يَكُ ابْنَ هَذَا فَيَخْرُجُ قَطَطاً كَذَا وكَذَا، فَخَرَجَ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص)، فَجَعَلَ مَعْقلته عَلَى قَوْمِ أُمِّه ومِيرَاثَه لَهُمْ، ولَوْ أَنَّ إِنْسَاناً قَالَ لَه: يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ يُجْلَدُ الْحَدَّ»[3]. بتقريب أنّه عليه السلام قد جعل ميراثه لقوم أمه مع أنّه ولد غير شرعي.

ويلاحظ على الرواية:

أولاً: أنها ضعيفة السند بالإرسال.

ثانياً: تحتاج إلى توجيه من أكثر من جانب لمخالفتها للقواعد:

1. إنّه كيف لرسول الله (ص) أن يصدّق الرجل فوراً ودون سؤال المرأة، ويقول للرجل من تتهم؟ والحال أنّ الرمي بالزنا لا يقوم على التهمة، والقاعدة تقتضي أنّه لو اتهم شخصاً بالزنا وليس لديه بيِّنة على ذلك، فيكون ذلك قذفاً، فكيف قبل النبي (ص) منه ذلك؟!

   إلا أن يقال: إنّ مثل هذه المقدمات قد تكون مطوية في مثل هذه الأخبار، وسيأتي ما يشهد لذلك[4].

2. إن النبي (ص) فيما عرف عنه في مثل هذه الحالات إنما يعمل بالأيمان والبينات، ولا

---

(1) الاكتفاء بوجود الخبر في المصادر المعتبرة لا يكفي في وثاقته.

(2) **مستند الشيعة**، ج19، ص439.

(3) **الكافي**، ج5، ص490، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص183.

(4) ربما يقال أيضاً: إنّ هذا الإشكال إنما يتم مع العلم بأسبقية حكم القذف.

يعمل بعلمه الخاص[1] فضلاً عن القرائن الظنيّة، والغريب أنّ الخبر ينسب إليه أنه عمل بالقيافة[2]، مع أنّها طريق لم تثبت حجيته شرعاً، بل ورد ما يدل على عدم حجيتها، كما سلف. ولا وجه للقول بـأنّ عدم حجية القيافة حكم خاص بغير النبي (ص)، أما هو (ص) فله العمل بها، فهذا لو كان صحيحاً لاحتاج إلى تنصيص يؤكد الخصوصيّة، كي لا يقع موضع الاقتداء به من الآخرين، ودعوى أنّ حكمه (ص) بها مصيب للواقع دوماً غير واضح، ولذلك نجده (ص) في المقام قد استخدم عبارة تدل على الاحتمال، وهذا التعبير نفسه يشهد لنفي الخصوصية.

3. إن النبي (ص) نفى الولد عن الزوج دون لعان، ودون بينة على أنه قد غاب عنها وهي حائض.

4. إنّ ما فيها مبني على أن الحمل لا يجتمع مع الحيض وهذا محل خلاف وكلام في الفقه، ويرى علم الطب أنّ الحمل في الحالات الطبيعيّة لا يحصل أثناء الدورة الشهرية إلا أنّ ذلك قد يحصل نادراً.

ولعله لذلك فقد رواه الكليني في باب «نادر» والأخبار التي تورد في أبواب النوادر هي الشواذ التي لا يعمل عليها على رأي بعض الأعلام، كما أسلفنا سابقاً.

ثالثاً: إنّ الرواية تحذر من رمي أم الولد بالزنا، فمن «قال لَه يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ يُجْلَدُ الْحَدَّ»، والظاهر أنّ الوجه فيه هو عدم ثبوت الزنا بالبينة، فربما اغتصبت المرأة على فرجها أو سقيت خمراً ووطئت في حالة سكر أو نحو ذلك. ومعه، تخرج الرواية عن مورد الكلام، وهو توريث ابن الزنا من أمه الزانية وأقاربها. لأن موردها مما لم يثبت فيه زنا الأم. وربما كان الوجه في منع رميها بالزنا أنّها قد لاعنت، كما سيأتي.

وما تضمنته الرواية موجود إجمالاً في أخبار أهل السنة، وذلك فيما روي عن ابن عباس أنه قال: «ذكر المتلاعنان عند رسول الله (ص) فقال: عاصم بن عدي في ذلك قولاً، ثم انصرف، فأتاه رجل من قومه فذكر له أنه وجد مع امرأته رجلاً! فقال عاصم: ما ابتليت بهذا الأمر إلا لقولي، فذهب به (أي بالرجل الذي وجده مع زوجته) إلى رسول الله (ص)

---

(1) وذلك للحديث الصحيح المروي من طرق الفريقين، ففي الكافي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»، انظر: **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، وفي **صحيح البخاري**، ج3، ص162، و**صحيح مسلم**، ج5، ص125.

(2) القيافة هي الاستناد إلى علامات التشابه بين الأشخاص ليترتب عليها إلحاق بعض الناس ببعضهم الآخر في النسب أو ينفي ذلك.

فأخبره بالذي وجد عليه امرأته، وكان ذلك الرجل مصفراً قليل اللحم سبط الشعر، وكان الذي وجد عند أهله آدم خدلاً كثير اللحم جعداً قططاً، فقال رسول الله (ص): اللهم بيّن، فوضعت شبيهاً بالرجل الذي ذكر زوجها أنّه وجد عندها فلاعن رسول الله (ص) بينهما، فقال رجل لابن عباس في المجلس: هي التي قال رسول الله (ص) لو رجمت أحداً بغير بينة لرجمت هذه؟ فقال ابن عباس: لا، تلك امرأة كانت تظهر السوء في الإسلام»[1].

ولو استظهر وحدة القضية في الروايتين، لصلحت رواية ابن عباس لرفع الإبهام والإجمال في الرواية المتقدمة من طرقنا، فرواية ابن عباس يظهر منها أنّه ليس ثمّة تسرعٌ في اتهام المرأة أو تصديق زوجها، والنبي (ص) لم يحكم بالقيافة الظنيّة، فقد طلب من الله تعالى أن يبيّن له الحكم في المسألة ولم يحكم، كما أنّ نفي الولد كان بعد اللعان، والظاهر أنه حصل لعان من الطرفين، وهو ما يفسر لنا أنه (ص) نهى عن اتهامه بالزنا. ولكن بناءً عليه تكون الرواية واردة في الملاعنة، ولهذا لا تصلح للاستدلال في المقام.

والخلاصة أنّ هذه المجموعة أكدّت على أنّ ميراثه هو لأمه وأقاربها، وهي لا تخلو من دلالة على أنّ أباه لا يرثه فتكون مؤكدة للطائفة الأولى، وطبيعي أنه لا منافاة بين الطائفتين، لأنّ الأولى لو كان لها إطلاق لنفي إرث الأم له، فهذه تقيد ذلك الإطلاق، وتكون النتيجة أنه لا يرثه أبوه وترثه أمّه.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على أنّ الولد غير الشرعي يرث أباه ويرثه أبوه، وروايات هذه المجموعة هي:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِنَصْرَانِيَّةٍ فَوَلَدَتْ مِنْه غُلَاماً فَأَقَرَّ بِه ثُمَّ مَاتَ فَلَمْ يَتْرُكْ وَلَداً غَيْرَه أيَرِثُه؟ قَالَ: نَعَمْ»[2]، ورواها الشيخ في التهذيب[3].

---

(1) **صحيح البخاري**، ج6، ص182، قال في فتح الباري: «قوله: «وكان ذلك الرجل» أي الذي رمى امرأته (قوله: مصفراً) بضم أوله وسكون الصاد المهملة وفتح الفاء وتشديد الراء أي قوي الصفرة... قوله (وكان الذي ادعى عليه أنه وجده عند أهله آدم) بالمد أي لونه قريب من السواد (قوله خدلاً) بفتح المعجمة ثم المهملة وتشديد اللام أي ممتلئ الساقين»، **فتح الباري**، ج9، ص401. وقوله «قططاً»، قال ابن الأثير: «القطط: الشديد الجعودة. وقيل: الحسن الجعودة، والأول أكثر. وقد تكرر في الحديث»، **النهاية** لابن الأثير: ج4، ص81.

(2) **الكافي**، ج7، ص164.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص345.

والخبر مجهول بحسب المجلسي(1). ولكن لم يفهم الوجه في حكمه بجهالته، وقد حكم والده أنه موثق(2). نعم، فيه إشكال مشهور من جهة ما تقدم من أنّ ابن بابويه نقل عن ابن الوليد أنّه قال: «ما تفرّد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه(3)»، ولكنّ الظاهر أنه لا وجه للاستشكال من هذه الجهة(4).

الرواية الثانية: الكليني أيضاً عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ والْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ يَهُودِيَّةٍ فَأَوْلَدَهَا ثُمَّ مَاتَ ولَمْ يَدَعْ وَارِثاً؟ قَالَ: فَقَالَ: يُسَلَّمُ لِوَلَدِه الْمِيرَاثُ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ. قُلْتُ: فَرَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ فَأَوْلَدَهَا غُلَاماً ثُمَّ مَاتَ النَّصْرَانِيُّ وتَرَكَ مَالاً لِمَنْ يَكُونُ مِيرَاثُه؟ قَالَ: يَكُونُ مِيرَاثُه لِابْنِه مِنَ الْمُسْلِمَةِ»(5). ورواها الشيخ في التهذيب(6).

والرواية موثقة سنداً(7).

وقد اعترض على الاستدلال بهاتين الروايتين:

أولاً: بما قاله الشيخ الطوسي: «فهاتان الروايتان الأصل فيهما حنان بن سدير ولم يروهما غيره، والوجه فيهما ما تضمنته الرواية الأولى، وهو أنه إذا كان الرجل يقرّ بالولد ويلحقه به مسلماً كان أو نصرانياً، فإنه يلزمه نسبه ويرثه حسب ما تضمنه الخبر، فأمّا إذا لم يعترف به وعلم أنّه ولد الزنا فلا ميراث له على حال، والذي يدل على ما ذكرناه من أنه إذا أقرّ به لم يكن له نفيه بعد ذلك وألزم الولد»(8).

ولكن يلاحظ عليه: أنّ ظاهر الروايتين أنّ الولد هو ابن زنا، فهو قد فجر بالجارية فأولدت ولداً من الفجور، وعليه فإقراره بابن الزنا ـ بناءً على رأيه ورأي المشهور من إبطال نسب ابن الزنا ـ لا قيمة له، ولا يثبت به نسب، فالإقرار كالإنكار لا يغيّر شيئاً.

---

(1) **مرآة العقول**، ج23، ص247.
(2) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج23، ص247.
(3) **فهرست أسماء مصنفي الشيعة** (رجال النجاشي)، ص333.
(4) راجع الملحق رقم (1).
(5) **الكافي**، ج7، ص164.
(6) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص345.
(7) **مرآة العقول**، ج23، ص247. والوجه في كونها موثقة هو أن حنان بن سدير ـ مع كونه ثقة ـ كان واقفياً على ما ذكر الشيخ في **الفهرست**، ص334.
(8) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص346.

ثانياً: بما ذكره بعض الفقهاء من أنّه «يمكن أن يكون أمره عليه السلام بتسليم الميراث إلى الابن تبرعاً منه عليه السلام، إذ الميراث في مفروض السؤال راجع إلى الإمام عليه السلام، ولعلّه لعدم بسط يده (ص)[1] لم يمكنه إرجاعه إلى نفسه»[2].

ويلاحظ عليه: بمخالفة ذلك للظاهر، لأنّ الحديث فيهما عن الميراث، ولا سيما الأول فقد صرّح فيها بأنّ الولد يرثه.

4. الجمع العرفي بين الأخبار

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن أن نصل إلى استنتاج مفاده: أنّ طوائف الأخبار المتقدمة ليست متعارضة تعارضاً مستقراً، لإمكانيّة الجمع العرفي بينها، وبيان ذلك:

أولاً: إنّ المجموعة الأولى إنّما تنفي إرث الغير منه، (بناءً على ترجيح قراءة التخفيف في «يورث») ولو قيل بشمولها للأم ومن يتقرب بها فلا بدّ من إخراجها أي الأم من تحت إطلاقها، استناداً إلى المجموعة الثانية التي أكدت أن ميراثه للأم وقراباتها، والطائفة الثانية أخصّ من الأولى فتتقدم عليها تقدم الخاص على العام. ولو قيل بالإجمال في الطائفة الأولى، لعدم وجود ما يرجح قراءة التخفيف، فلن يكون هناك معارض للطائفة الثانية.

ثانياً: إنّ المجموعة الأولى (بناءً على قراءة التخفيف) لا تنفي إرثه هو من أبيه أو أقارب أبيه، فضلاً عن أمه، فلا تتنافى مع الطائفة الثالثة، بل تنسجم معها كامل الانسجام، لأنّ الثالثة تثبت إرثه من أبيه، ولا يتنافى ذلك مع ما جاء في الطائفة الثانية، لأنّها تؤكد أنه في حال موته فميراثه لأمه وأقاربها، ومقتضى ذلك أنّه لا يرثه أبوه، وهذا منسجم مع الطائفة الأولى، وأيضاً مفادها (الطائفة الأولى) بمقتضى الإطلاق أن لا يرثه أقاربه من أبيه، ومنعُ هؤلاء ـ أعني أقاربه من أبيه ـ من ميراثه قد يكون بسبب أنّهم في الأصل يرثون من قبل الأب الزاني وهو ممنوع من الإرث.

إن قلت: إنّ الطائفة الثانية التي ساوت بينه وبين ابن الملاعنة، وهو الذي يحكم فيه بقطع الصلة الميراثية من الطرفين بينه وبين أبيه وأقرباء الأب، تدل على أنه لا يرث أباه كما لا يرثه أبوه، فتكون منافية للطائفة الثالثة التي نصّت على أن ميراث أبيه له.

---

(1) هكذا، والصحيح أن يقال: «عليه السلام»، لأنّ الخبرين مرويان عن الإمام الصادق عليه السلام، وليس عن رسول الله (ص).

(2) **الفوائد العلية**، ج2، ص405.

قلت: إنّ الطائفة الثانية التي ساوت بينه وبين ابن الملاعنة دلت على نفي ميراثه من أبيه، بقول مطلق أي سواء أقرّ به الأب أو أنكره، بينما الطائفة الثالثة، أقرّت بإرثه لأبيه في حال إقرار الأب به، فتكون أخص منها، فيحكم بقطع الصلة الميراثية بينه وبين أبيه في حال عدم الإقرار به، وأما في حال الإقرار فيحصل التوارث.

ويمكن القول: إن الطائفة الثانية في نفيها إرثه من أبيه محمولة على ما إذا لم يُعرف من هو أبوه، كما لو فرض أنّه لم يكن للمرأة فراشٌ ولم يثبت الزنا بوجه شرعي من بيّنة أو اعتراف، وهذا مقتضى الجمع بينها وبين الطائفة الثالثة التي تؤكد على التوارث بينهما في حال اعتراف الزاني. فإننا لا نستطيعُ أن نفهم من الطائفة الأخيرة أنّ للإقرار دوراً في انتساب الولد إلى أبيه، وإنّما هو ـ أي الإقرار ـ طريق لإثبات انتساب الولد إليه وأنه متكوّن من مائه، لأنه مع عدم وجود عقد شرعي فلا بدّ من إثبات انتسابه إليه، والاقرار طريق معتد به، بحسب الرواية، وهذا قد يصلح شاهد جمع بين هذه الأخبار وبين الأخبار النافية للميراث، فتكون الأخبار النافية ناظرة إلى صورة إنكاره لكونه ولداً له وإنكاره للزنا، وعليه فلا ملزم لإلحاقه به، لأنه لا طريق لإحراز ذلك، وأما إذا أقرّ بنسبه إليه، فإنه يثبت انتسابه إليه فيرثه، فالإقرار لا موضوعية له، فلو ثبت بطريق قطعي أنه له فيلحق به ويرثه، وهذا ما يجعل الطائفة التي تنصّ على أن أمه وأقاربها يرثون ولد الزنا مفهومة في هذا السياق، لأنّ انتسابه للأم وتولده منها مما لا مجال لإنكاره في العادة.

5. الترجيح بين الأخبار

إذا قُبِل الجمع المتقدم بين الأخبار وهو جمع قريب فهو، وأمّا إذا لم يقبل، فحينئذٍ يصل الأمر إلى الترجيح بينها، وهنا يلاحظ أنّ الفقهاء رجحوا الطائفة الأولى التي فهموا منها أنه لا توارث بينه وبين أبويه ولا أحد من أقاربهما، وذلك:

أولاً: إنّ المشهور أعرضوا عن الأخبار المثبتة للميراث، فتسقط بالإعراض، قال في الجواهر تعليقاً على خبري الطائفة الثالثة: «الاجماع بقسميه على خلافهما، فلا بد من طرحهما أو حملهما على ما لا ينافي المطلوب، ضرورة اشتمالهما على الغريب»[1]. بل ذكر بعض الفقهاء أن «ضرورة المذهب» على عدم التوارث «فلا بد من صرفهما عن ظاهرهما»[2].

وفيه: إنّ الإجماع مدركي كما تقدّم، والإعراض في المقام ـ لو سلمنا بكبرى مسقطية

(1) **جواهر الكلام**، ج39، ص277.

(2) **الفوائد العلية**، للسيد علي البهبهاني، ج2، ص405.

الإعراض للخبر الصحيح ـ لا يكشف عن وجود خلل في الأخبار، إذ ربما كان عملهم بالأخبار النافية للميراث لوجه اجتهادي، كما احتمل السيد أحمد الخونساري، قال رحمه الله: «وكيف كان، المشهور لم يعملوا بمضمون هذه الأخبار فلا بد من ردّ علمها إلى أهلها والبناء على عدم الوراثة بقول مطلق. إلا أن يقال: لعلّ المشهور الأخذ بتلك الأخبار من جهة الترجيح أو التخيير لا من جهة الإعراض بالنسبة إلى الأخبار المذكورة»[1]، على أنه لو سلمنا بكبرى مسقطية الإعراض وبأنه إعراض غير اجتهادي، فإنّ ما هو ثابت الإعراض عن الطائفة الثالثة دون الثانية.

ثانياً: حمل الطائفة الثانية والثالثة أيضاً على التقية[2].

ويلاحظ على ذلك: أنّه لا وجه للحمل على التقيّة، وذلك:

1. إنّ قواعد باب الترجيح تقتضي بالأخذ بما وافق الكتاب في بادئ الأمر، قبل الأخذ بما «خالف العامة»، ومعلوم أنّ الطائفة الموافقة للكتاب هي الطائفة التي تنصّ على ميراث ابن الزنا من أبويه معاً، كما أنّه مع إمكان الجمع العرفي بين الأخبار فيكون متعيناً ولا تصل النوبة إلى الأخذ بالمرجحات[3].

2. إنّ حملَ الطائفتين المذكورتين على التقيّة بعيدٌ جداً، أمّا الطائفة الثانية فإنّ الخبر الأول منها والذي عليه المعوّل يحكي فعل أمير المؤمنين عليه السلام، ولا وجه للتقية في أفعاله، على أنه لا موجب للإمام الصادق عليه السلام ـ لو كان بصدد التقيّة ـ أن ينسب الأمر إلى علي عليه السلام لأنّ التقية لا تقتضي ذلك، فهي ضرورة تقدر بقدرها. وأما الطائفة الثالثة فلا وجه لحملها على التقيّة لفرض أن السنة لم يقل أحدٌ منهم بحصول التوارث بين ابن الزنا وبين أبيه وأقربائه، وقد ادعي الإجماع عندهم على ذلك[4].

---

(1) **جامع المدارك**، ج5، ص370.

(2) قال في **رياض المسائل**، ج12، ص626 اعتراضاً على خبري الطائفة الثانية: «سيّما مع موافقتهما لمذهب العامّة، كما صرّح به في السرائر والغنية فليحملا على التقيّة»، وفي **فقه الصادق**، ج24، ص471 حمل الطائفة الثالثة على التقية.

(3) قال النراقي معترضاً على الحمل على التقية: «إنّ الرجوع إلى التراجيح عند المعارضة بالعموم من وجه أو التساوي، دون ما إذا كان بالعموم والخصوص المطلقين كما في المسألة»، انظر: **مستند الشيعة**، ج19، ص440.

(4) قال الشوكاني: «وأحاديث الباب تدل على أنه لا يرث ابن الملاعنة من الملاعن له ولا من قرابته شيئاً، وكذلك لا يرثون منه. وكذلك ولد الزنا وهو مجمع على ذلك، ويكون ميراثه لامه ولقرابتها»، **نيل الأوطار**، ج6، ص185، وقال السيد سابق: «وابن الزنا وابن الملاعنة لا توارث بينهما وبين أبويهما =

ثم إذا فرض وقيل بالتساقط بين الطائفتين، فالنتيجة هي عينها، أعني الأخذ بما في الكتاب لأنه المرجع بعد تساقط الأخبار المتعارضة.

= جماع المسلمين لانتفاء النسب الشرعي. وإنما التوارث بينهما وبين أميهما. فعن ابن عمر أن رجلاً لاعن امرأته في زمن النبي (ص) وانتفى من ولدها ففرق النبي بينهما وألحق الولد بالمرأة. رواه البخاري وأبو داود. ولفظه «جعل رسول الله (ص) ميراث ابن الملاعنة لأمّه ولورثتها من بعدها»، انظر: **فقه السنة**، ج3، ص657.

في القصاص والديات

وتمتد الفتاوى الفقهية التي تنتقص من الولد غير الشرعي وتستثنيه من بعض الأحكام الشرعية إلى باب القصاص والديات، وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: القصاص

هل يشترطُ في القصاص التساوي بين القاتل والمقتول في طهارة المولد؟ فإذا قتل المتولدُ بطريقة شرعيّة شخصاً متولداً بطريقة غير شرعيّة، فهل يقتل به، أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك، ففي حين يظهر من البعض أنه لا يقاد به، يظهر من آخرين أنه يقتل به.

1. أقوال الفقهاء

والذي يظهر بالتتبع أنّ طرح هذا الفرع الفقهي لا يملك امتداداً في كلمات الفقهاء، وأول ظهور له ـ بحسب تتبعنا ـ كان في كلام المحقق الحلي (676هـ)، قال: «ويقتل ولد الرشدة بولد الزانية لتساويهما في الإسلام»[1].

وقال العلامة: «ويقتل ولد الرشيدة بولد الزنيّة لإسلامهما»[2].

وقال: «يُقْتل ولدُ الرّشدة بولد الزّنية مع تساويهما في الإسلام، وعند من يرى أنّ ولد الزّنا كافرٌ لا يُقْتل به المسلم، والمعتمد ما قلناه»[3].

وكلّ من تلا العلامة الحلّي من الفقهاء أو شرح كتبه تطرّق إلى هذا الفرع، كما نلاحظ في الروضة البهيّة ومسالك الأفهام وكشف اللثام، وجواهر الكلام وغيرها.

2. مقتضى القاعدة

ولا يخفى أنّ مقتضى العمومات أنّ المسلم يقاد بالمسلم بصرف النظر عن نسبه أو

---

(1) **شرائع الإسلام**، ج4، ص987.

(2) **تلخيص المرام**، ص341، ونحوه في **قواعد الأحكام**، ج3، ص606.

(3) **تحرير الأحكام**، ج5، ص459.

لونه أو مذهبه، قال سبحانه: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾[1][2]، وفي الحديث المعتبر عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قال رسول الله (ص): «**الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ ويَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ**»[3]، إلى غير ذلك من أدلة القصاص المقتضية للمساواة بينهما.

والخروج عن ذلك يحتاج إلى مخصص، ويرى الأردبيلي أن لا وجود لهذا المخصص[4]، وهذا ما نلاحظه فيما يلي:

3. ما دلّ على عدم المساواة بينهما

وما يمكن أن يكون مخصصاً ومستنداً للخروج عن مقتضى الأصل اللفظي المشار إليه:

أولاً: أنّ الولد غير الشرعي محكوم بالكفر.

أقول: إن ما تبناه مشهور الفقهاء من أنّ الولد الشرعي لا يقاد بالولد غير الشرعي واضح بناءً على القول بكفر ابن الزنا، فإنه لا يُقتل مسلم بكافر، قال العلامة: «يُقْتل ولدُ الرّشدة بولد الزّنية مع تساويهما في الإسلام، وعند من يرى أنّ ولد الزّنا كافرٌ لا يُقْتل به المسلم، والمعتمد ما قلناه»[5].

ولكن قد عرفت فيما سبق أنّ الصحيح هو إسلامه، ما لم يُظهر الكفر، حاله في ذلك حال الولد الشرعي.

ثانياً: وربما استدل لعدم المساواة في النفس بين الولد الشرعي والولد غير الشرعي باختلاف الدية بينهما، قال الشيخ التستري: «ثمّ قتل ولد الرّشدة به، ليس به نصّ، وينافيه أنّ دية الرّشدة عشرة آلاف درهم ودية الزّنية ثمانمائة»[6].

ويلاحظ عليه: ـ بالإضافة إلى أنّ اختلاف الدية محلّ نقاشٍ كما سيأتي ـ أنّ تفاوت الدية لا يدل على عدم القتل به، فالمرأة تتفاوت ديتها عن دية الرجل ويجوز قتله بها مع رد التفاوت بين الديتين[7].

---

(1) سورة المائدة، الآية 45.

(2) وأما قوله: قال تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة: 179]، فقد يستشكل في دلالته على التساوي، لأنه بصدد بيان مبدأ القصاص.

(3) **الكافي**، ج1، ص403.

(4) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج14، ص30.

(5) **تحرير الأحكام**، ج5، ص459.

(6) **النجعة في شرح اللمعة**، ج11، ص264.

(7) راجع الروايات الواردة في ذلك، في كتاب **وسائل الشيعة**، ج29، ص80، الباب 33 من أبواب القصاص في النفس.

ثالثاً: رواية مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ ذَاتِ بَعْلٍ زَنَتْ، فَحَبِلَتْ، فَلَمَّا وَلَدَتْ قَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرّاً؟ قَالَ: تُجْلَدُ مِائَةَ [جَلْدَةٍ] لِقَتْلِهَا وَلَدَهَا وتُرْجَمُ لأَنَّهَا مُحْصَنَةٌ، قَالَ: وسَأَلْتُه عَنِ امْرَأَةٍ غَيْرِ ذَاتِ بَعْلٍ زَنَتْ فَحَبِلَتْ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرّاً؟ قَالَ: تُجْلَدُ مِائَةً لأَنَّهَا زَنَتْ وتُجْلَدُ مِائَةً لأَنَّهَا قَتَلَتْ وَلَدَهَا»[(1)].

قال المجلسي (1070هـ) الأوّل تعليقاً على الخبر: «"ولا تقتل"، لأن ولد الزنا ليس بمسلم حتى تُقاد أمه له[(2)]، مع أنه ليس له والد حتى يدعي القود»[(3)]. وطرح ابنه المجلسي الثاني (1111هـ) احتمالاً آخر في منع قتلها بابنها، وهو أنه ولد غير شرعي، ولا يقتل به ابن الرشدة، قال: «وإنما لا تقتل بقتل ولدها، لأن الولد ولد زناء، ولا يقتل ولد الرشدة بولد الزنية، قبل البلوغ اتفاقاً وبعده خلاف، لا لأنها أمه لأن الأم تقتل بالولد، وأمّا الجلد مائة فلم أر مصرحاً به من الأصحاب»[(4)]. ونحوهما ما قاله آخرون[(5)].

ويلاحظ عليه: أنّه لا يسعنا رفع اليد عما تقدّم من مقتضى القاعدة، استناداً إلى ما دلّت عليه هذه الرواية من عدم قتل الأم بولدها غير الشرعي، فإنّ عدم قتلها أعمّ من كفر ولدها[(6)]، كما أنه أعمّ من كونه ابن زنا، فلعلّها لا تُقتل، لسبب ثالث، وهو أنّ الأم لا تقاد بابنها، وعدم قتلها به، هو وجه في المسألة، وقد تبناه ابن الجنيد، قال العلامة: «المشهور أنّ الأم تقتل بالولد لو قتلته عمداً، وكذا الأجداد من قبلها. وقال ابن الجنيد: ولا يُقاد والد ولا والدة ولا جد ولا جدة لأب ولا لأم بولد، ولا ولدِ ولد إذا قتله عمداً. لنا: عموم قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[(7)]

(1) **الكافي**، ج7، ص261، و**علل الشرائع**، ج2، ص581، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص46، والحديث ضعيف كما اعترف به في **مرآة العقول**، ج23، ص405، والسبب في ضعفه هو عدم وثاقة محمد بن أسلم الجبلي، **معجم رجال الحديث**، ج16، ص87. نعم يمكن تصحيح سند الفقيه فقد رواها بسنده إلى عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، و**من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص38، وله في مشيخة الفقيه طريق صحيح إلى عاصم، قال: «وما كان فيه عن عاصم بن حميد فقد رويته عن أبي، ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله ـ عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد»، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص477.

(2) هكذا، ولعلّ الأنسب: به.

(3) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج10، ص51، وقوله ليس له والد، حتى يطلب القود لا وجه له، لأنه مبني على نفيه عن أبيه، على أنه قد يكون له ابن فيطالب بالقود.

(4) **مرآة العقول**، ج23، ص405.

(5) قال المدني الكاشاني: «فإنّه إن لم يكن ولدها من الزنا لكان عليها القصاص لا مائة جلدة» **كتاب الديات**، ص35.

(6) هذا ناهيك عمّا تقدم من صحة إسلامه.

(7) سورة الإسراء، الآية 33.

خرج عنه الأب، للأحاديث الدالة عليه والجد من قبله، لأنّه أبٌ، فيبقى الأم والأجداد من قبلها على الأصل. احتج بأن الأم يصدق عليها أنها أحد الوالدين فساوت الآخر. والجواب: المنع من المساواة»[1]. ولعل خبر محمد بن قيس هو مستند ابن الجنيد، وإنّ احتمال ذلك كافٍ في المقام، لأن الاحتمال يبطل الاستدلال[2].

ويمكن تصعيد الموقف من مجرد كون ما ذكرناه (الولد لا يقتل بأمه مطلقاً) هو احتمال في الرواية إلى دعوى أنّ الرواية لا تخلو من ظهور أو إشعار بذلك (عدم قتل الأم بولدها مطلقاً)، وذلك لأنّ قوله عليه السلام في تعليل جلدها مائة جلدة «لقتلها ولدها» ظاهر في أنّ علة جلدها مائة جلدة (دون القتل) هو قتلها ولدها، وقد كرر ذلك مرتين، بما يوحي أن الخصوصية لكونه ولدها، وإلا لو كانت لا تقتل به بسبب كفره، فهذا أمر تشترك به مع غيرها، فكلُّ من قتل ابن الزنا لا يقتل به عند من حكم بكفره، ولذا لو أريد ذلك لناسبه القول «لقتلها الولد» أو لقتلها ولد الزنا، فالتعبير بكونه ولدها يشير إلى خصوصية في ثبوت عقوبة الجلد ورفع عقوبة القتل، ومن الطبيعي أنّ كونه ولدها هو صفة مشتركة بين ولدها غير الشرعي وولدها الشرعي.

وهذا الذي ذكرناه ـ إذا تمّ استظهاره ـ فهو يصلح ـ عند المشهور ـ لتقييد المطلقات القاضية بقتل الأم بولدها، لأنّه ليس ثمّة نصٌّ خاصٌّ على ما ذهب إليه المشهور من قتلها به، وإنّما التزموا بذلك «عملاً بالعمومات، واقتصاراً فيما خالفها على ما هو مورد الفتاوى وما مضى من الروايات»[3]. وليكنْ هذا الخبر هو مستند التخصيص، ولا حاجة لرمي ابن الجنيد بأنه تبع الآخرين في فتواه[4].

أجل، وفقاً للمختار من أنّ الحجّة هو الخبر الموثوق، ولا سيما في الموارد المخالفة للقاعدة العامة، فإنّه لا يسعنا الاكتفاء بالخبر المذكور، لكونه خبراً واحداً أعرض عنه مشهور الفقهاء.

---

(1) **مختلف الشيعة**، ج9، ص442.

(2) قاعدة «الاحتمال يبطل الاستدلال»، لا وجه لها في باب الظهورات، فإنّ الظهور لا يخلو على الدوام من احتمال مخالف، فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾ [النساء: 86]، ظاهر في وجوب رد التحيّة، ولكنّ صيغة «افعل» تحتمل الاستحباب، وإنما يكون محلّها فيما لو كان الاحتمال مزلزلاً للظهور، ولها مورد آخر وهو ما لو كان الاستدلال من خلال المدلول الالتزامي، لا المطابقي، ومثاله ما نحن فيه، فإنّ الحكم بعدم قتل المرأة التي تقتل ابنها من الزنا له لازم وهو كفر الولد المذكور، ولكن حيث إننا نحتمل احتمالاً وجيهاً بأنّ عدم قتلها به هو لسبب آخر وهو أن الأم لا تقاد بابنها، فلا نستطيع الاستدلال بالخبر لإثبات اللازم الأول.

(3) **رياض المسائل**، ج16، ص250.

(4) نسب إليه غير واحد أنه منع من قتلها بابنها «تبعاً للعامّة»، انظر: **رياض المسائل**، ج16، ص250.

ولكن ثمّة شاهداً آخر يشهد لذلك، أو ـ في الأقل ـ يؤيده، بما يساعد على حصول الوثوق، والشاهد هو قوله عليه السلام «**لَا يُقَادُ وَالِدٌ بولده**»[1]، وتقريب الاستشهاد به بأحد وجهين:

1. ما قيل: إنّ الوالد يُطلق على الأم أيضاً، وهذا ما ذكره ابن الجنيد، فقد نُقل عنه «بأنّ الأم يصدق عليها أنّها أحد الوالدين فساوت الآخر». وقال النووي: «والوالد يقع على الجميع، (يقصد الوالد والوالدة وإنْ علوا)»[2].

ولكن يلاحظ عليه بأنّ الظاهر من تعبير الوالد هو الأب دون الأم، والتعبير بأحد الوالدين عن الأم ـ كالتعبير عنها بأحد الأبوين ـ وإن كان صحيحاً، بل لعله هنا[3] أولى، لأنهما مشتركان في أصل الاشتقاق، لكنّه لا يدل في نفسه على الاشتراك في الحكم عند إفراد أحدهما بالذكر، ما دام أن الذي أُخذ موضوعاً للحكم هو الوالد أو الوالدة، وليس أحد الوالدين. ولذا ردّ العلامة على ابن الجنيد بـ«المنع من المساواة».

اللهم إلا أن يستظهر أن ذكر «الوالد» للأغلبية[4] المقتضية للتمثيل، أو تدعى الأولوية القطعية، على اعتبار أن الوصية بالبر بالأم أشدّ من البر بالأب، كما جاء في صحيحة هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أَبَاكَ»[5].

2. أن يستفاد ذلك منه بتنقيح المناط القطعي، وذلك بأن يقال: إنّ الحكم بعدم قتل الأب معلّق على صفة الوالدية، وليس على صفته الأبوية، والوالدية صفة مشتركة بين الأم والأب، فيمكن القول بعدم وجود خصوصية للوالد في ذلك. ولعل هذا ما رام النووي الإشارة إليه في قوله: «ولأنّ ذلك حكم يتعلّق بالولادة، فشاركوا فيه الأب، كالعتق بالملك ووجوب النفقة»[6].

وكيف كان، فالأمر في ذلك موكول إلى محله.

---

(1) هذا النص ورد في مصادر السنة عن رسول الله (ص)، انظر: **مسند أحمد**، ج1، ص22، وورد في مصادر الشيعة في صحيحة حُمْرَانَ عن أحدهما عليهما السلام، **الكافي**، ج7، ص279، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص236.

(2) **المجموع** للنووي، ج18، ص364.

(3) أقصد في الوالد دون الأب.

(4) فالغالب في حالات قتل الولد أن الأب يقدم على قتله، دون الأم.

(5) **الكافي**، ج2، ص159.

(6) **المجموع** للنووي، ج18، ص364.

4. التفصيل بين المميز وغيره

وقد فصّل غير واحد من الفقهاء بين قتل الولد غير الشرعي بعد البلوغ فيقتل به قاتله في حال كان قد أظهر الإسلام، لتساويهما في الإسلام، وبين قتله له قبل البلوغ والتمييز فلا يقاد القاتل به، لعدم الحكم على الطفل بالإسلام في هذه المرحلة، قال في المسالك: «والمراد بكونه يقتل به بعد بلوغه وإظهاره الإسلام، كما يرشد إليه التعليل[1]، بناءً على الأصحّ من الحكم بإسلامه كذلك. ومن قال: إنه لا يحكم بإسلامه، قال: لا يقتل به ولد الرشدة. ولو قتله قبل البلوغ لم يقتل به مطلقاً، لانتفاء الحكم بإسلامه ولو بالتبعيّة للمسلم، لانتفائه عمّن تولّد منه»[2]. وقد أشار إلى هذا المعنى في الروضة البهيّة[3]، ونظيره ما ذكره في مفاتيح الشرائع[4].

وأنت ترى أنّ هذا التفصيل مبني على قاعدة أرساها الفقهاء، وهي انتفاء نسب ولد الزنا عن أبيه، وبناءً على ذلك كانت هذه النتيجة، فالطفل المتولد من الزنا غير المميز لا يحكم بإسلامه إلا تبعاً لوالديه، والمفروض أنّه منفي عنهما، فلا يقتل قاتله، وأما المميز والبالغ فقد أظهر الإسلام بحسب الفرض، فيقتل قاتله. ولكن قد عرفت فيما تقدم أنّ الصحيح عدم صحة هذه القاعدة، وهي نفيه عن أبويه.

وبصرف النظر عن النقاش المبنائي، فإنّ بالإمكان المناقشة فيما ذكر من جهة، وهي أنه حتى لو سُلِّم بنفيه عن أبويه، فإنّ ذلك لا ينفي إسلامه، لإمكان إثبات إسلامه تمسكاً بقاعدة «كل مولود يولد على الفطرة»، ولكنْ سيأتي لاحقاً الإشكال في هذا الاستدلال، لجهة أنّ المراد بالفطرة فطرة الدين لا الإسلام، أو الفطرة بمعنى الاستعداد لقبول الإسلام.

أجل، ثمة إشكال آخر في المقام، وهو أنّ الطفل غير المميز وإن لم يحكم بإسلامه، لكن لا يمكن الحكم بكفره، والمانع من القود هو الكفر لا عدم الإسلام، فما خرج عن إطلاق ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾[5]، هو الكافر، كما تدلّ عليه روايات الباب، حيث أخذ فيها

---

(1) يقصد التعليل في قول العلامة: «لتساويهما في الإسلام».

(2) **مسالك الأفهام**، ج15، ص146.

(3) قال: «(وولد الزنا إذا بلغ وعقل وأظهر الإسلام مسلم يقتل به ولد الرشدة) بفتح الراء وكسرها: خلاف ولد الزنا، وإن كان لشبهة، لتساويهما في الإسلام، ولو قتله قبل البلوغ لم يقتل به. وكذا لا يقتل به المسلم مطلقاً عند من يرى أنه كافر وإن أظهر الإسلام»، **الروضة البهية**، ج10، ص61.

(4) قال: «ويقتص من ولد الرشدة لولد الزنية، إلا عند من لا يحكم بإسلامه، أو مع قتله قبل البلوغ، لانتفاء الحكم بإسلامه، ولو بالتبعية للمسلم، لانتفائه عمن تولد منه»، **مفاتيح الشرائع**، ج2، ص127.

(5) سورة المائدة، الآية 45.

عنوان» لا يقاد مسلم بذمي»[1]. وهذا ما ذكره صاحب الجواهر[2]. نعم لو كان المستند هو خصوص قوله (ص): «**الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ**»، فهو يدل على أن المسلم يقتل بالمسلم، ولكن يكفي التمسك بالآية ولا ينافيها الحديث.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأخبار تشير إلى أنّ بالإمكان لولي الذمي قتل المسلم القاتل مع دفع فارق الدية[3]، وبحث ذلك موكول إلى محله.

وخلاصة القول: إنه لا وجه للتفصيل المذكور بين الصبي غير المميز وبين الصبي المميز أو البالغ الذي أظهر الإسلام، والقود ثابت في الحالين.

ثانياً: دية الولد غير الشرعي

ثمّة اتجاه فقهي ينتقص من دية ابن الزنا إلى الحد الأدنى للدية، وهو ثمانمائة درهم، في حين أنّ ديّة المسلم عشرة آلاف درهم، ولكنّ هذا القول ـ كما سنرى ـ ليس إجماعياً، وثمة رأي آخر وهو أنّ ديته كديّة سائر المسلمين. وتحقيق المسألة من خلال النقاط التالية:

1. أقوال الفقهاء

قال السيد المرتضى: «ومما انفردت به الإماميّة القول بأن ديّة ولد الزنا ثمانمائة درهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك. والحجة لنا بعد الإجماع المتردد: أنّا قد بيّنا أنّ من مذهب هذه الطائفة أن ولد الزنا لا يكون قط طاهراً ولا مؤمناً بإيثاره واختياره وإن أظهر الإيمان، وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون، وإذا كانت هذه صورته عندهم فيجب أن تكون ديته دية الكفار من أهل الذمة للحوقه في الباطن بهم»[4]. ودعواه الإجماع على كلامه لا صحة لها كما سيتضح لاحقاً في الباب الثاني.

وقال العلامة في المختلف: «وقال ابن إدريس ـ لما نقل مذهب السيد المرتضى ـ: ولم أجد لباقي أصحابنا فيه قولاً فأحكيه، والذي يقتضيه الأدلة: التوقف في ذلك ولا دية له، لأنّ الأصل براءة الذمة. والقولان عندي ضعيفان. والوجه عندي وجوب دية المسلم إن كان

---

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، ج29، ص108، الباب 47، من أبواب القصاص.

(2) قال: «وكأنه مبني على اشتراط المساواة في الدين في القصاص، للإجماع ونحوه، وإلا فما سمعته من النصوص عدم قتل المسلم بالكافر، وولد الزنا قبل وصفه الإسلام لا يحكم بكفره، ولذا قلنا بطهارته، فيندرج في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾، وغيره مما دل على القصاص»، **جواهر الكلام**، ج42، ص159.

(3) انظر: **وسائل الشيعة**، ج29، ص108، الباب 47، من أبواب القصاص.

(4) **الانتصار**، ص544.

متظاهراً بالإسلام، بل ويجب القود لو قتله مسلم عمداً، لعموم الآية، وقوله عليه السلام: «**المسلمون بعضهم أكفاء لبعض**»، والأصلُ الذي بناه السيد عليه من كفر ولد الزنا ممنوع. وقال الصدوق في كتاب المقنع: وقال أبو جعفر عليه السلام: دية ولد الزنا دية العبد ثمانمائة درهم. وروي أن دية العبد ثمنه، ولا يتجاوز بقيمة عبد دية حر. وقال في موضع آخر منه: ودية اليهودي والنصراني والمجوسي وولد الزنا ثمانمائة درهم»[1].

وقال المحقق: «في ولد الزنا قولان، أشبههما: أنّ ديته كديّة المسلم الحر، وفي رواية: كدية الذمي، وهي ضعيفة»[2].

وقال ابن فهد الحلي: بعد نقل كلام السيد المرتضى والشيخ الصدوق وابن إدريس الحلي: «واختار المصنف والعلامة وفخر المحققين أنّها كدية المسلم مع إسلامه، لعموم الآية، ولقوله عليه السلام: المسلمون بعضهم أكفاء بعض»[3].

وتحصل مما تقدم أن لدينا أربعة أقوال:

«**أولها**: ما أفاده المحقّق في الشرائع وهو المشهور بين المتأخرين بأن دية ولد الزنا دية سائر المسلمين إذا بلغ وأظهر الشهادتين لا قبله[4].

الثاني: ما اختاره السيّد المرتضى والصدوق عليهما الرحمة، من القول بأنّ ديته دية أهل الذمّة مطلقاً.

الثالث: ما اختاره محمّد بن إدريس من عدم ثبوت الديّة لأصالة البراءة عنها.

الرابع: ما اختاره صاحب كشف اللثام من ثبوت الدية مطلقاً سواء بلغ أم لا، بل من حين ولادته»[5].

2. مقتضى القاعدة

طبيعيٌ أنّ القاعدة العامة تقتضي مساواة الولد غير الشرعي لغيره في الدية، لأن المفروض أنّه مسلم، فتجري عليه أحكام المسلمين، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن

(1) **مختلف الشيعة**، ج9، ص325.
(2) **المختصر النافع**، ص295.
(3) **المهذب البارع**، ج5، ص258.
(4) ونسبه الأردبيلي إلى المشهور، قال: «كون دية ولد الزنا دية المسلم هو المشهور، لعل مبناه أنه مسلم على المشهور وفيه إشكال، فإنه ليس بمسلم حقيقة وملحق به شرعاً، نعم، ذلك غير بعيد إذا بلغ وقال بالإسلام»، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج14، ص322.
(5) **كتاب الديات**، ص36.

يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾[1]. ولقوله (ص): «**الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ ويَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ**»[2]، إلى غير ذلك مما يستفاد منه الإطلاق.

وقد حددت الأخبار الصحيحة عن رسول الله (ص) الدية بعشرة آلاف درهم، أو ببعض البدائل الأخرى، ففي صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يَقُولُ: كَانَتِ الدِّيَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِائَةً مِنَ الإِبِلِ فَأَقَرَّهَا رَسُولُ اللَّه (ص) ثُمَّ إِنَّه فَرَضَ عَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ وفَرَضَ عَلَى أَهْلِ الشَّاةِ أَلْفَ شَاةٍ ثَنِيَّةٍ، وعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ وعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ عَشَرَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وعَلَى أَهْلِ الْيَمَنِ الْحُلَلَ مِائَةَ حُلَّةٍ. قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَمَّا رَوَى ابْنُ أَبِي لَيْلَى فَقَالَ: كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ: الدِّيَةُ أَلْفُ دِينَارٍ وقِيمَةُ الدِّينَارِ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وعَشَرَةُ آلَافِ [دِرْهَمٍ] لأَهْلِ الأَمْصَارِ وعَلَى أَهْلِ الْبَوَادِي الدِّيَةُ مِائَةٌ مِنَ الإِبِلِ ولأَهْلِ السَّوَادِ مِائَتَا بَقَرَةٍ أَوْ أَلْفُ شَاةٍ»[3].

3. مستند الأقوال

وما دلت عليه الآية والرواية، يستفاد منه أنّ دية الولد غير الشرعي هي كدية غيره من المسلمين، فتكون سنداً للقول الأول المشار إليه، وفي الوقت عينه فإنّه يصلح لرفع اليد عن مقتضى أصل البراءة، الذي تمسك به ابن إدريس، وهو القول الثالث المشار إليه.

وأمّا القول الذي نسب إلى صاحب «كشف اللثام»، وهو التفصيل، بين البالغ أو المميز الذي أظهر الإسلام، فتكون ديته دية مسلم كاملة، وبين الطفل غير المميز فديته دية غير المسلم، لأنه لا يحكم بإسلامه، فقد عرفت وجهه سابقاً، وعرفت ضعفه أيضاً.

وعليه فلا يبقى أمامنا إلا القول الذي يرى أنّ ديته دية الذمي.

دليل الثمانمائة

والمستند لذلك هو وجهان:

الوجه الأول: أنه محكوم بكفره، فيجري عليه حكم غير المسلمين في الدية، وهذا مستند السيد المرتضى ومن ذهب مذهبه.

وقد عرفت مراراً ضعف هذا الرأي ووهنه.

هذا ولكنّ السيد علي الطباطبائي قرّب صحة رأي السيد المرتضى بوجه آخر، وهو،

---

(1) سورة النساء، الآية 92.

(2) **الكافي**، ج1، ص403.

(3) المصدر نفسه، ج7، ص280، و**من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص107، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص160.

أنّ الولد غير الشرعي ليس مشمولاً لمطلقات الدية، قال: «وقول السيّد ليس بذلك البعيد؛ للأصل، مع عدم معلوميّة دخول نحو ولد الزناء في إطلاق أخبار الديات، حتى ما ذكر فيه لفظ المؤمن والمسلم؛ لإطلاقهما غير المعلوم الانصراف إلى نحوه، من حيث عدم تبادره منه، مع انسياقه سياق بيان مقدار الديات وغيره ممّا لا يتعلق بما نحن فيه، فيصير بالنسبة إليه كالمجمل الذي لا يمكن التمسك به»[1].

ويلاحظ عليه بأنه لا وجه لخروجه من تحت المطلقات بعد فرض صدق الإسلام عليه، وإلا لكان اللازم عليه أن يتعامل معه معاملة الكافر في كل شيء، فيمنعه من الزواج بالمسلمة، ويحكم بنجاسته، بناءً على رأيه بالنجاسة، وأن يفتي بحرمة ذبيحته إلى غيرها من اللوازم، مع أنه ـ بحسب الظاهر ـ لا يلتزم بشيء من ذلك، وكذلك غيره من الفقهاء.

ولهذا علّق الجواهر على كلامه بأنه «من غرائب الكلام، إن أراد ذلك بعد تسليم كونه مسلماً وجريان أحكام الإسلام والإيمان في غير الدية عليه، ضرورة أنّ المرتضى لا يرضى بذلك، إذ ما ذكره مبني على كفره، وإن أراد بما ذكره موافقة المرتضى على كونه كافراً، فهو مع منافاته لجملة ما سمعت من كلماته واضح الفساد أيضاً»[2].

الوجه الثاني: جملة من الأخبار:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخان الصدوق والطوسي بسندهما عن جعفر بن بشير، عن بعض رجاله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ديّة ولد الزنا، قال: ثمانمائة درهم، مثل دية اليهودي والنصراني والمجوسي»[3].

وهذه الرواية مع وضوح دلالتها على المدعى إلا أنّها ضعيفة السند بالإرسال، فلا يعتمد عليها حتى لو كانت موافقة للقاعدة فكيف إذا كانت على خلافها؟!

الرواية الثانية: روى الشيخ بإسناده عن عبد الرحمن بن حماد عن عبد الرحمن بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «دية ولد الزنى دية اليهودي ثمانمائة درهم»[4].

وهذه أيضاً ضعيفةٌ سنداً، للإرسال ولأنّ عبد الرحمن بن حماد، ممن لم تثبت وثاقته، كما سيأتي في الملاحق. وأمّا عبد الرحمن بن عبد الحميد، فيعتقد السيد الخوئي حصول

---

(1) **رياض المسائل**، ج16، ص367.

(2) **جواهر الكلام**، ج43، ص37.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص153، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص315.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج10، ص315.

الخطأ في نقل اسمه، والصحيح إبراهيم بن عبد الحميد، قال تعليقاً على سند الخبر: «الظاهر وقوع التحريف فيه، والصحيح إبراهيم بن عبد الحميد، بدل عبد الرحمن بن عبد الحميد، لكثرة رواية عبد الرحمن بن حماد، عن إبراهيم بن عبد الحميد، ولعدم وجود لعبد الرحمن بن عبد الحميد في شيء من الكتب»[1]. وإبراهيم بن عبد الحميد ثقة[2].

الرواية الثالثة: الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمن بن حماد، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن جعفر عليه السلام قال: قال: «دية ولد الزنى دية الذمي ثمانمائة درهم»[3].

وهذه أيضاً فيها إشكال سندي، لعدم ثبوت وثاقة عبد الرحمن بن حماد[4].

ولهذا وبناءً على حجيّة الخبر الموثوق، فلا يسعنا الوثوق بهذا الخبر، حتى مع ضمّ الخبرين السابقين إليه. ورفع اليد عن القاعدة العامة المستقاة من القرآن الكريم ومن الأخبار الصحيحة الموثوقة لا يتم بالاستناد إلى أخبار ضعيفة، ولا سيما أنّ الكليني لم يرو هذه الأخبار أصلاً، ورواها الشيخ في باب الزيادات[5].

الأخبار المعارضة

تلخص مما تقدم أنّ القول بكون ديّة الولد غير الشرعي هي ديّة الذمي يفتقد إلى السند

---

(1) **معجم رجال الحديث**، ج10، ص352.

(2) وثقه الشيخ في **الفهرست**، ص40.وقال في الرجال: «واقفي له كتاب»، **رجال الشيخ**، ص351.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج10، ص315.

(4) انظر الملحق رقم 2.

(5) رواية الخبر في باب الزيادات يعدّ عند بعض الفقهاء من المؤشرات على وهنه، يقول ابن إدريس الحلّي تعليقاً على رواية استفيد منها أنه ليس للأعراب من الغنيمة شيء: «وهذه رواية شاذة، مخالفة لأصول مذهب أصحابنا، أوردها شيخنا أبو جعفر في نهايته في باب الزيادات، وهذا يدل على وهنها عنده»، **السرائر**، ج2، ص21، والتعبير المذكور يوحي بأنه ينسب هذا الفهم (ضعف الأخبار الواردة في باب الزيادات) إلى الشيخ الطوسي، وقال ابن إدريس في موضع آخر وتعليقاً على إحدى الروايات: «وهذه الرواية قليلة الورود، شاذّة، تورد في باب الزيادات، عن رجل واحد، وقد بيّنّا أنّ أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً»، **السرائر**، ج3، ص78، وقد كان كثير من الفقهاء ينصون عند نقل بعض الأخبار أنها مأخوذة من باب الزيادات، انظر: **كشف الرموز**، ج1، ص448، وج2، ص466، 635، و**مختلف الشيعة**، ج8، ص205، و**رسائل الشهيد الثاني**، ج2، ص919، و**مجمع الفائدة والبرهان**، ج1، ص173، وج 6، ص45، وج 8، ص130، وهذا لا يخلو من إشعار بالضعف أو بوجود كلام في صحة الخبر، وإن كان يحتمل قوياً أن الغرض من ذلك هو تعيين محل الخبر دون إشعار بالضعف. وما ذكر حول «باب الزيادات» يجري في أبواب النوادر، كما تقدم.

الصحيح، كما ذكر المحقق في الشرائع، وغيره[1]، قال في الجواهر تعليقاً على الأخبار المتقدمة: «إلا أنها جميعها ضعيفة، كما أشار إليه المصنف بقوله: «وفي مستند ذلك ضعف» ولا جابر لها بعد تبيّن حال الإجماع المحكي بما عرفت، كي تصلح للخروج بها عما دل على دية المسلم، بناء على إسلامه بما يظهره»[2].

وبصرف النظر عن السند، فإنّا نسجل على تلك الأخبار اعتراضاً من جهتين أخريين:

أولاً: أنّ كون دية الذمي هي ثمانمائة وإن كان هو المشهور ووردت به النصوص[3]، ولكنّ هذه النصوص لها معارضٌ من الأخبار الصحيحة الدالة على أنّ ديّته هي ديّة المسلم[4]، وحملُها على من اعتاد قتلَ أهل الذمة، كما أفاد الشيخ، ضعيف، لأنّه «ليس جمعاً عرفياً، لأنّ حملَ المطلق على الفرد غير الغالب لا يُصار إليه»[5]. وبحثُ ذلك موكول إلى محلّه.

ثانياً: سلّمنا أنّ دية الذمي ثمانمائة، إلا أنّ تلك الأخبار التي تذكر أنّ دية ولد الزنا هي كدية أهل الذمة، معارضة بما رواه الشيخان الصدوق والطوسي بإسنادهما عن يونس عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: جعلت فداك كم دية ولد الزنا؟ قال: يُعطى الذي أنفق عليه ما أنفق عليه...»[6].

والرواية صحيحة من حيث السند، كما أسلفنا في بحث الميراث، وأمّا من حيث الدلالة فهي ظاهرة في أنّه يُعطى من أنفق عليه مقدار ما أنفقه، وما أنفق عليه قد يكون أكثر من دية الذمي وقد يكون أقل، ولا نجد وجهاً للجمع العرفي بينهما فيتساقطان ويرجع إلى مقتضى القاعدة.

هذا ولكن الفقهاء ناقشوا في هذه الرواية، ومناقشاتهم حولها تتراوح بين التوجيه والرد:

أما التوجيه، فهو أنّ ما أنفق عليه إما مساوٍ لدية الذمي، وإما يزيد عليها أو ينقص عنها،

---

(1) انظر: **مجمع الفائدة والبرهان**، ج14، ص323.

(2) **جواهر الكلام**، ج43، ص36.

(3) فثمة ما يدل على أنّ دية أهل الذمة، هي ثمانمائة درهم وهي عدة أخبار، راجع، في **وسائل الشيعة**، ج29، ص217، الباب 13 من أبواب الديات.

(4) صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم»، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص122، وصحيحة زرارة، زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أعطاه رسول الله (ص) ذمة فديته كاملة» **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص123، وراجع: **وسائل الشيعة**، ج29، ص221، الباب 14، من الأبواب المذكورة.

(5) **جامع المدارك**، ج6، ص179.

(6) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص316، **والاستبصار**، ج4، ص183، و**تهذيب الأحكام** ج9، ص343.

وما زاد أو نقص خارج بالإجماع، فيبقى المساوي، وهو الثمانمائة، يقول السيد علي الطباطبائي: «وهو يشمل ما قصر عن دية الحرّ المسلم، بل والذمّي أيضاً، بل لعلّه ظاهر فيه، إلَّا أنّ الأخير خارج بالإجماع، كخروج ما زاد عنه به أيضاً، فتعيّن الثمانمائة جدّاً»[1].

ويرده: أنّه لو بني على حجيّة الإجماع في المقام، فإننا نسلّم بخروج ما نقص عن دية الذمي بالإجماع (إذ لم يخالف في ذلك إلا ابن إدريس، لمستند ضعيف)، لكن خروج ما زاد عن دية الذمي بالإجماع غير صحيح، لعدم الإجماع على ذلك، كيف والقول المشهور يجعل ديته كدية المسلم الحر باعتراف صاحب الرياض نفسه[2].

وقد طرح في الجواهر توجيهاً آخر، قال معترضاً على كلام صاحب الرياض: «حملُه (الخبر) على ولد الزنا قبل البلوغ خير من ذلك كله»[3].

ولكنّ هذا الحمل تبرعي ويحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، نعم ربما كان نظره إلى أنّه في حال بلوغه وزواجه وتخلّفه بذرية، فإنّ ديته تكون لهم، فلا مفرّ من أن يكون نظره إلى الطفل الصغير، وهذا إذا قتل فيدفع القاتل للمنفق عليه قيمة ما أنفق، ولكنّ إن كان مقصوده هذا فهو مما لا يفرّق فيه بين الصغير والكبير، وإنما ينبغي أن يفرق به بين من أنجب ذرية أو لم ينجب.

أمّا الردّ، فهو ما اختاره السيد الخوئي، قال معترضاً على ما تضمنه الخبر «من لزوم الاعتبار بالمقدار الذي أنفقه المنفق عليه، فلا بدّ من ردّ علمه إلى أهله، لمخالفته للإجماع القطعي، ولعلّ إجمال الجواب كان لمصلحة هناك»[4].

ولكنّ هذا لا يكفي لرد الخبر على مبنى السيد نفسه، فإنّ الإجماع في نفسه ليس حجة، ليسقط ما هو حجة، على أنك عرفت أنه لا يوجد اتفاق بين الفقهاء على رأي، وإن أراد مخالفته للإجماع المركب، فيلاحظ عليه أنّه ليس هذا إجماعاً تعبدياً يكشف عن وجود مناخ ممتدٍ إلى عصر التشريع برفض ما تضمنه الخبر المذكور، وإنما هي آراء اجتهادية ابتنت على بعض الأخبار أو الوجوه.

وردّها السيد الخونساري قائلاً: «كيف يمكنُ العمل بظاهر هذا الصحيح حيث إنّ

(1) **رياض المسائل**، ج14، ص194.

(2) قال تعليقاً على خبر الثمانمائة: «مع أنّ العدول بذلك الجواب عن لزوم دية الحرّ المسلم كالصريح، بل لعلّه صريح في عدم لزومها، فيضعف بما عليه المشهور جدّاً، ويتعيّن قول السيّد ظاهراً، فتأمّل»، **رياض المسائل**، ج14، ص194.

(3) **جواهر الكلام**، ج43، ص28.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج42، ص257.

مورد السؤال إن كان قبل البلوغ مع عدم إسلامه لا بنفسه ولا بالتبع يكون حاله حالساير الكفار، والكافر غير الذمي لا دية له، وإن كان بعد البلوغ وإسلامه يكون مشمولاً لما دل على دية المسلم، وهل يلتزم أحدٌ بحرمان أولاده وزوجته ودفع الدية على من أنفق عليه، وإن كان بعد البلوغ وكفره فلا دية له لأنه كافر وليس بذمي، ومما ذكر ظهر الإشكال في حمل هذا الصحيح على صورة الموت قبل البلوغ فلا بد من ردّ علمه إلى أهله»[1].

ويلاحظ عليه: أنّ ثمة شقّاً رابعاً وهو أن يكون قبل البلوغ مع الحكم بإسلامه تبعاً لأحد أبويه أو لكليهما، كما لو علم أنه ابن مسلمة وقد ماتت والدته وصار في عهدة أحد المسلمين، وعليه فيكون له دية، والخبر يجعل الدية مقدار ما أنفق عليه، كما أنّ ما ذكره في الشق الثاني من أنه لو كان بعد البلوغ والإسلام فتكون ديته دية المسلم، فهذا أول الكلام فالقائل بالثمانمائة لا يرتضيه.

وربما يقال:

إنّ هذا الخبر هو شاهد لقول ابن إدريس، من أنه لا ديّة له، وذلك لأنّ الدّية لو كانت واجبة فهي لا تُعطى لمن أنفق على الشخص، وإنما تعطى لأصحاب الميراث من الأولاد والزوج، أو لأقاربه لأمه، بناء على ما تقدم، بل ولأبيه وأقاربه على وجه أشرنا إليه في بحث الميراث، أرأيت لو أن ولداً شرعياً أنفق عليه شخص غير أبيه وأمه، ومن ثمّ قُتل، أعني الولد المذكور، فإنّ ديته لا تُعطى للمنفق، وإنما لقراباته حسب طبقات الميراث، وعليه فحيث نصّ الخبر على إعطاء منْ أنفق عليه مقدار ما أنفقه، مع عدول الإمام في الجواب عن تسمية ذلك دية، فيكون ذلك دليلاً على أنه لا ديّة له.

ولكننا نقول:

أولاً: إنّ هذا المعنى بعيدٌ جداً في نفسه، وهو مخالف لمقتضى القاعدة العامة، وكذلك هو مخالف لما دل على أنّ ديته هي دية الذمي، ولن يكون ولد الزنا أسوأ حالاً من الكافر الذي أقرّ له التشريع الإسلامي ديّة، ولو كانت ثمانمائة درهم كما هو المشهور، وإهدار دية المسلم أمر مستبعد، كيف وقد ورد أنه «**لا يبطل دم امرئ مسلم**»[2].

(1) **جامع المدارك**، ج6، ص181.

(2) الأخبار في ذلك كثيرة، منها: صحيح جمِيلِ بْنِ دَرَّاج ومُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِم». **الكافي**، ج7، ص390، وخبر أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ إِنْ وُجِدَ قَتِيلٌ بِأَرْضِ فَلَاةٍ أُدِّيَتْ دِيَتُه مِنْ بَيْتِ الْمَالِ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام كَانَ يَقُولُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ». **الكافي**، ج7، ص356، وراجع خبر آخر له في **الكافي**، ج7، ص365.

ثانياً: إنّ حكم الإمام عليه السلام بإعطاء المنفق ما أنفق عليه ليس ظاهر في إسقاط الدية أو إهدارها، إذ ربما كان ذلك إذناً منه عليه السلام بصفته صاحب ولاية في ذلك، وربما كان ناظراً إلى صورة ما إذا لم يكن له أقرباء، لموتهم أو نبذهم له أو غير ذلك، وقام شخص بإيوائه ورعايته والنفقة عليه، فإذا قتله أحدٌ فهو وإن كان عليه دفع الدية للإمام بصفته وارث من لا وارث له، ولكنّ الإمام عليه السلام أمر بأن يدفع القاتل للمنفق مقدار ما أنفق عليه بحكم ولايته، تقديراً لجهود المنفق، دون أن يكون ذلك دية.

وبناءً على هذا فليس في الخبر إبطال للدية، كما ليس فيه تحديد لمقدارها، فلا يتنافى لا مع أخبار الثمانمائة ولا مع مقتضى القاعدة. ويبقى الأساس في ردّ القول بالثمانمائة هو ما تقدم من عدم ثبوت وثاقة مستنده، ناهيك عن وجود المعارض لتلك الأخبار وهو ما نفى كون دية الذمي ثمانمائة.

سبّه وغيبته وقذفه

وثمّة أمرٌ جديرٌ بأنْ نسلّط الضوء عليه في المقام، وهو يتصلّ بالحرمة الأخلاقية للولد غير الشرعي، فهل يجوز تناوله وتوصيفه ـ في حضوره أو في غيبته ـ بأنّه ابن زنا؟

والكلام تارة عن حكم التعرض للولد غير الشرعي، وأخرى عن حكم التعرض لوالديه، وربما كان الكلام الواحد متضمناً التعرض للاثنين، وإليك بيان ذلك:

1. حرمة سبّه وتعييره

أما فيما يتصلُّ بابن الزنا نفسه، فإنّ رميه بهذا الوصف، تارة يصدق عليه أنه سبٌّ، كما لو خاطبه قائلاً: يا ابن الزانية أو يا ابن الزنا، وأخرى يصدق عليه أنه غيبة، كما لو تناوله في ظهر الغيب، غامزاً وطاعناً فيه، بأنّه ابن زنا، وهذا يدخل في مفهوم الغيبة، لأنّها عبارة عن ذكره بما فيه مما يكرهه لو سمعه، أكان عيباً في جسده أو في خُلقه أو في نسبه. وكون العيب معروفاً أو بادياً للعيان لا يمنع من صدق مفهوم الغيبة عليه، وقد تناولنا مفهومي الغيبة والسب والنسبة بينهما والدليل على حرمة كل منهما في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع.

وكيف كان، فإنّ التعبير المذكور «يا ابن الزنا»، يُعدّ سبّاً له على تقدير، وغيبة له على تقدير آخر، وفيه هتك وتوهين وإيذاء له على كل حال، ولذا يكون محرماً على كل حال، وإنّ لم نقل ـ فيما يأتي ـ أنّ في هذا الكلام قذفاً لأبويه، أو أحدهما، فلا ريب أن فيه تعييراً لهما، فيمكن الحكم بحرمته لذلك، وذلك في حال تابا وأظهرا الندم.

وبالإضافة إلى حرمته الشرعية، فإنّه يستوجب التعزير (العقوبة التأديبية المناطة بيد الحاكم ولا تبلغ الحد، أكانت حبساً أو ضرباً أو ربما غرامة مالية)، كما دلّت عليه جملةٌ من النصوص، منها: صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّه قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ سَبَّ رَجُلاً بِغَيْرِ قَذْفٍ يُعَرِّضُ بِه هَلْ يُجْلَدُ؟ قَالَ: **عَلَيْه تَعْزِيرٌ**»[1].

---

(1) **الكافي**، ج7، ص240، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص81.

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي جعفر عليه السلام: «**أنّ علياً عليه السلام كان يعزر في الهجاء، ولا يجلد الحد إلا في الفرية المصرحة، أن يقول: يا زاني، ويا ابن الزانية أو لستَ لأبيك**»(1).

ومنها: معتبرة أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: **قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي الْهِجَاءِ التَّعْزِيرَ**»(2).

كما دلّت عليه أيضاً رواية الْفَضْلِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيه الآتية، عن أَبَي عَبْدِ اللَّه وأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام».. إِذَا قَالَ: يَا وَلَدَ الزِّنَى، كَانَ قَدْ صَدَقَ فِيه، وعُزِّرَ عَلَى تَعْيِيرِه أُمَّه»(3). وسيأتي الحديث عن هذه الرواية دلالة وسنداً عمّا قليل.

أجل، لا بدّ من استثناء صورة في المقام، وهي ما إذا كان إطلاق هذا الوصف عليه لا لغرض التعيير أو التشهير به، وإنّما لغرضٍ عقلائي أو شرعي، كما لو كان إجابة على سؤال من طالب النصح، فإنّ نصح المستشير يجيز بيان عيوب الشخص المسؤول عنه لخصوص المستشير، وكذا لو كان توضيحاً لحال الشاهد عند الحاكم كي لا يأخذ بشهادته، عند القائلين بأنّه لا تُقبل شهادته مثلاً، أو لغير ذلك من مستثنيات حرمة الغيبة.

2. هل يوجب الحد؟

وأما ما يرتبه هذا الاتهام بلحاظ ما يختزنه من قدح في والديه، فالسؤال: هل إنّ القول له: يا ابن الزانية أو يا ابن الزاني يُعدّ قذفاً لوالدته أو والده فيوجب حدّ القذف أم لا؟

ما يمكن أن نقوله: إنّ ذلك إمّا إنه لا يعدّ قذفاً لوالديه من رأس، لأنّ المفروض أنّهما كذلك، فهو لم يفترِ عليهما، لأنّ المفروض ثبوت فعلهما بإقرار أو بينة، أو لا يعدّ من القذف المستوجب للحد(4)، فإنّ القذف إنما يستوجب الحد في حال عدم قيام البينة الشرعية على حصول ذلك، من الشهود الأربعة أو الإقرار.

هذا ولكنّ الفقهاء قالوا بثبوت الحدّ ـ في الجملة ـ على من رمى المرأة التي ثبت زناها بطريق شرعي وأقيم عليها الحد، ولكنّهم فرّقوا بين قذفها قبل توبتها وإقامة الحد عليها، فلا يوجب الحد، وبين قذفها بذلك بعد التوبة وإقامة الحد، فيوجب الحد، قال المحقق

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج10، ص88.

(2) **الكافي**، ج7، ص243، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص82.

(3) **الكافي**، ج7، ص206، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص67 ـ 68.

(4) أي هو قذف لكنه لا يستوجب الحد.

الحلي: «ولو قال لابن الملاعنة: يا ابن الزانية، فعليه الحد. ولو قال لابن المحدودة قبل التوبة، لم يجب به الحد، وبعد التوبة يثبت الحد»[1].

وقال العلامة: «لو قال لابن الملاعنة: يا بن الزّانية، وجب الحدُّ، ولا يجب لو قال لابن المحدودة قبل التّوبة، أمّا لو قال بعد التّوبة، ثبت الحدّ»[2].

وربما يقال: إنّ هذا التفصيل له وجه اعتباري، لجهة أنّ الشرع الحنيف ـ في حال ثبوت الحدّ ـ ربما هدف بمعاقبة القاذف بعد التوبة الستر على التائبين وعدم تعييرهم بما فعلوه، كما رام سدّ باب التداول بذكر الفاحشة بين الناس.

ولكن الإنصاف، أنّ هذا لوحده لا يُثبت الحد، وإنما غايته أنّه يستوجب التعزير كما عرفت، من هنا فإنّ السؤال: ما المستند لهذا التفصيل؟ وما دام أنّ المرأة قد زنت فعلاً فلمَ يحدّ قاذفها؟! وكذلك الحال في الزاني.

والجواب: إنّ ما يمكن أن يكون مستنداً لهذا التفصيل هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[3]. فإنّها بإطلاقها دلّت على أنّ من رمى المحصنة وقذفها بالزنا فإنه يحدّ إلا إذا أقام أربعة شهود، والمرأة التائبة تعدّ محصنة[4] عفيفة، فيحدّ قاذفها. كما أنّه لو لم يثبت الزنا بقيام أربعة شهداء وإنّما أقرّت المرأة به، فهنا يكون القاذف داخلاً في منطوق الآية، فهو رمى محصنة دون الإتيان بأربعة شهداء.

وإلى هذا الوجه يشير المحقق الأردبيلي، في قوله: «الحد والتوبة قد أسقطا عنها الذنب فصارت عفيفة كمن لم يزن، فإنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فهي محصنة، وباقي الشرائط موجود فيحدّ قاذفها»[5].

ولكن نلاحظ على ذلك:

أولاً: أما قول الأردبيلي بأنّها تابت والتوبة ممحاة فيلاحظ عليه: أنّ إسقاط الذنب عنها بالتوبة، لا يُلغي أنّها قد فعلت ذلك، ألا ترى أنّ السارق بإقامة الحد عليه لا ينتفي صدق السارق عليه بلحاظ الماضي؟! وكذلك الزاني، وكون التوبة ممحاة يراد به أنها تمحي أثر

(1) **شرائع الإسلام**، ج4، ص945.
(2) **تحرير الأحكام**، ج5، ص401.
(3) سورة النور، الآية 4.
(4) المحصنات في الآية بمعنى العفائف، انظر: **التبيان في تفسير القرآن**، ج7، ص408.
(5) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج13، ص148.

الذنب وهو العقوبة، ولكنها لا تغيّر الواقع، أجل، لو أراد القاذف رميها أو رمي الرجل بفاحشة جديدة وكان كلامه ظاهراً بذلك، استوجب الحد بلا ريب، ولكنّ الكلام فيما لو لم يكن كلامه ظاهراً برميها بفاحشة جديدة، وإنما كان ناظراً إلى ما صدر عنها في الماضي، فهذا ليس قذفاً مستوجباً للحد، وإن استوجب التعزير لتعييره لها.

ثانياً: وإمّا أنّ المرأة بتوبتها قد غدت محصنة، فمن قذفها يكون مشمولاً للآية، فيلاحظ عليه: أن الآية كما أنها دلت على أن قاذف المحصنة يحدّ، فإنها بإطلاقها دلت على عدم حرمة رميها بالزنا مع قيام الشهود الأربعة، ولو بعد توبتها وإقامة الحد عليها، فلو أنّ شخصاً قذفها وأقام الشهود الأربعة، ثمّ بعد إقامة الحد عليها عاد وقذفها بالزنا السابق، فهذا بحسب الآية لا يحدّ لأنّ بإمكانه إقامة الشهود على ما قذفها به. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآية أوجبت الحدّ على قاذف المحصنة في حال عدم وجود بينة على ما قذفها به، فالشهود الأربعة هنا إنّما يرتفع حد القذف بقيامهم، لأنهم طريق شرعي يثبت حصول الزنا، فلو وُجد طريق شرعي آخر وهو الإقرار منها على ذلك، لارتفع حدّ القذف على من رماها أيضاً.

ثالثاً: إنّ منصرف الآية وما دلّ على استحقاق القاذف للحد هو ما لو كان قوله اتهاماً لا دليل عليه، منعاً من الجرأة على تناول الأعراض. وعليه، فمع وجود بيّنة أو إقرار فلا يصدق على كلامه القذف، أو لا يجري حكمه.

الوجه الثاني: ما جاء في خبر دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّه (ص) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي خَرَجْتُ وامْرَأَتِي حَائِضٌ فَرَجَعْتُ وهِيَ حُبْلَى! فَقَالَ لَه رَسُولُ اللَّه (ص): مَنْ تَتَّهِمُ؟ قَالَ: أَتَّهِمُ رَجُلَيْنِ! قَالَ: ائْتِ بِهِمَا، فَجَاءَ بِهِمَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): إِنْ يَكُ ابْنَ هَذَا فَيَخْرُجُ قَطَطاً كَذَا وكَذَا، فَخَرَجَ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص)، فَجَعَلَ مَعْقُلَتَه عَلَى قَوْمِ أُمِّه ومِيرَاثَه لَهُمْ، ولَوْ أَنَّ إِنْسَاناً قَالَ لَه: يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ يُجْلَدُ الْحَدَّ»[1].

ويرده: بالإضافة إلى ضعف السند أنه لا يدل على المطلوب، لأنّ مورده ليس من الثابت أنه مورد تحقق الزنا بالبينة بالنسبة للمرأة، إذ حملها أعمّ من زناها، إذ ربما اغتصبت المرأة على فرجها أو أكرهت في غياب زوجها أو سقيت خمراً ووطئت في حالة سكر أو نحو ذلك، ولعله لهذا لم يشر النبي (ص) إلى أنها تحدّ. وعليه فيكون قذفها موجباً للحدّ.

الوجه الثالث: رواية الْفَضْلِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيه، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه وأَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ امْرَأَةٍ زَنَتْ فَأَتَتْ بِوَلَدٍ وأَقَرَّتْ عِنْدَ إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ بِأَنَّهَا زَنَتْ وأَنَّ وَلَدَهَا ذَلِكَ مِنَ الزِّنَى فَأُقِيمَ عَلَيْهَا الْحَدُّ وأَنَّ ذَلِكَ الْوَلَدَ نَشَأَ حَتَّى صَارَ رَجُلاً فَافْتَرَى عَلَيْه رَجُلٌ، هَل

---

(1) **الكافي**، ج5، ص490، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص183.

يُجْلَدُ مَنِ افْتَرَى عَلَيْه؟ فَقَالَ: يُجْلَدُ ولَا يُجْلَدُ، فَقُلْتُ: كَيْفَ يُجْلَدُ ولَا يُجْلَدُ؟ فَقَالَ: مَنْ قَالَ لَه يَا وَلَدَ الزِّنَى لَمْ يُجْلَدْ إِنَّمَا يُعَزَّرُ وهُوَ دُونَ الْحَدِّ، ومَنْ قَالَ لَه: يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ جُلِدَ الْحَدَّ تَامّاً، فَقُلْتُ: كَيْفَ يُجْلَدُ هَذَا هَكَذَا؟ فَقَالَ: إِنَّه إِذَا قَالَ: يَا وَلَدَ الزِّنَى كَانَ قَدْ صَدَقَ فِيه وعُزِّرَ عَلَى تَعْيِيرِه أُمَّه ثَانِيَةً وقَدْ أُقِيمَ عَلَيْهَا الْحَدُّ، وإِذَا قَالَ لَه: يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ جُلِدَ الْحَدَّ تَامّاً لِفِرْيَتِه عَلَيْهَا بَعْدَ إِظْهَارِهَا التَّوْبَةَ وإِقَامَةِ الإِمَامِ عَلَيْهَا الْحَدَّ»[1].

ويلاحظ على هذه الرواية:

أولاً: فيما يتصل بسندها، فإنّ رواتها بحسب الظاهر ثقات، بمن فيهم والد الفضل، وهو إسماعيل بن الفضل بن يعقوب، فإنه ثقة[2]، ولكنْ وقع الكلام في الفضل الهاشمي، فقد حكم البعض بجهالته، ووصف بعضهم روايته بالحسنة[3]، ورده المجلسي: «أنها ليست بحسنة بل مجهولة، لأنّ الفضل ابنه غير مذكور في الرجال»[4].

ثانياً: في دلالتها، وقد لاحظنا أنّ بعض الفقهاء[5] استدل بها على التفصيل المشار إليها، واعترض عليهم المجلسي: «أن الجلد والتعزير كليهما في الرواية وردا في صورة واحدة فحمل أحدهما على صورة التوبة، والأخرى على غيرها بعيد، بل ظاهر الرواية أن الفرق إنما هو في لفظ القذف، فإنه في الأول قال: يا ولد الزنا، فلم ينسب إليها إلا الزنا السابق الذي أقرت به، فلذا يعزر، وفي الثاني قال: يا ابن الزانية، وظاهره كونها حين القذف أيضاً متصفة بها، فلذا حكم فيه بالحد، وهذا وجه متين لم يتعرض له أحد»[6].

ويمكنك القول: إنّ قوله عليه السلام: «وإِذَا قَالَ لَه: يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ جُلِدَ الْحَدَّ تَامّاً لِفِرْيَتِه عَلَيْهَا بَعْدَ إِظْهَارِهَا التَّوْبَةَ وإِقَامَةِ الإِمَامِ عَلَيْهَا الْحَدَّ» ظاهر أو محتمل الظهور احتمالاً معتداً به في أنه افترى عليها بافتراء جديد بعد توبتها، لا أنه عيّرها بزناها السابق المفروض ثبوته بطريق شرعي.

الخلاصة: أنه لا دليل على استحقاق القاذف في المقام حد القذف، نعم، لا ريب أنّ القاذف في هذه الصورة أي بعد إقامة الحد والتوبة يستحق التأديب والتعزير لتعييره لها على عمل قد تابت منه.

(1) **الكافي**، ج 7، ص206، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص67 ـ 68.
(2) كما ذكر الشيخ الطوسي، **رجال الشيخ**، ص124.
(3) **مسالك الأفهام**، ج14، ص431.
(4) **مرآة العقول**، ج23، ص316.
(5) **مسالك الأفهام**، ج14، ص431.
(6) **مرآة العقول**، ج23، ص316.

ثمّ لو كان أحد أبوَي الولد غير الشرعي زانياً والآخر غير زانٍ، فرمى البريء منهما استحق حدّ القذف، وهذا ما دلّت عليه معتبرة حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ ابْنِ الْمَغْصُوبَةِ يَفْتَرِي عَلَيْه الرَّجُلُ فَيَقُولُ يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ؟ فَقَالَ: **أَرَى أَنَّ عَلَيْه الْحَدَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ويَتُوبُ إِلَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ مِمَّا قَالَ**»[1].

(1) **الكافي**، ج7، ص206. و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص67.

الباب الثاني

الولد غير الشرعي في الرؤية العقدية

إنّ هذا الباب مهم للغاية، وهو كما يحكي عنوانه مخصصٌ للحديث عن النظرة العقديّة إلى الأولاد غير الشرعيين، ونحن إنما أخرنا البحث فيه إلى الباب الثاني من الكتاب بالرغم من أهميته، بسبب أن دراستنا بالأساس هي دراسة فقهية، ولكنْ حيث إنّ ثمّة تداخلاً كبيراً بين الفقه والعقيدة في مقامنا هذا - كما في غيره - لاعتماد الكثير من الاستدلالات الفقهية المتقدمة على تصورات عقدية كان لا بدّ أن نطل على النظرة الكلامية والعقدية إلى الولد غير الشرعي، والتي كان لها تأثير ثقيل على النظرة الفقهية له.

وسوف يكون بحثنا في أربعة محاور رئيسة:

المحور الأول: صحة إسلام الولد غير الشرعي.

المحور الثاني: في بغضه لأهل البيت عليهم السلام

المحور الثالث: مصيره الأخروي.

المحور الرابع: هل يمكن أن ينال الولد غير الشرعي مقام النبوة؟

المحور الأول:

إسلام الولد غير الشرعي

ثمة رأي نُسب إلى بعض العلماء ينصّ على كفر ابن الزنا، وعدم قبول إسلامه، وهذا رأي غريب يحتاج تدقيق ودراسة. وفيما يلي سوف نستعرض أقوال الفقهاء في المسألة، ثمّ نلاحظ أدلة القول بكفره، مع تقييمها ونقدها، ثم نبين مستند الرأي المختار الذي ينص على صحة إسلامه ما لم يظهر منه ما يدل على الكفر.

ولا يخفى أنّ القول بكفره لا تنحصر آثاره على الجانب العقدي، بل يتفرع ويترتب عليه العديد من الأحكام الشرعيّة، من الحكم بالنجاسة بناءً على القول بها، وصولاً إلى القول إنّه لا يقاد به المؤمن، إذ لا يقاد مسلم بكافر، إلى غير ذلك من الأحكام.

1. أقوال العلماء

قال العلامة المجلسي (1111هـ): «المشهور بين الإمامية... أنّ ولد الزنا كسائر الناس مكلَّف بأصول الدين وفروعه، ويجري عليه أحكام المسلمين مع إظهار الإسلام، ويُثاب على الطاعات ويعاقب على المعاصي. ونُسب إلى الصدوق والسيد المرتضى وابن ادريس رحمهم الله القول بكفره وإن لم يظهره»[1].

وعلينا مراجعة كلمات هؤلاء الأعلام الثلاثة الذين نُسب إليهم القول بكفر ابن الزنا.

أما الشيخ الصدوق (381هـ) فلم أعثر في هذه العجالة على نص له بذلك. أجل، قد يستفاد حكمه بكفره:

1. إما مما رواه في كتاب «المقنع» عن أبي جعفر عليه السلام بطريقة جزمية[2] أنّ دية ولد الزنا ثمانمائة درهم[3]، حيث قد يستفاد من ذلك أنه يحكم بكفره، لأنّ ذلك هو مقدار دية الكافر.

   ولكن هذه الاستفادة لا تخلو من إشكال بيّن، كما اتضح سابقاً، في مبحث الدية من الباب الأول.

---

(1) **بحار الأنوار**، ج5، ص287 ـ 288.

(2) قال: «وقال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: دية ولد الزّنا دية العبد، ثمانمائة درهم»، **المقنع**، ص520.

(3) وقال في موضع آخر: «ودية اليهودي والمجوسي والنّصراني وولد الزّنا ثمانمائة درهم»، **المقنع**، ص530.

2. وإما من منعه من الوضوء من سؤره، قال: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي، والنصراني، وولد الزنا، والمشرك، وكل من خالف الإسلام...»[1]. بناءً على أنّ قوله و«كل من خالف الإسلام»، هو من قبيل التعميم بعد التخصيص، ولكنه لا يخلو من تأمل.

الخلاصة أنه ليس في كلامه تصريح بكفره، بل يمكن القول: إنّ في كلامه ما يشعر بإسلامه، من ذلك ما جاء في حديثه عن ميراث ابن الزنا، فإنه وبعد أن ذكر أن ابن الملاعنة يرث أمه وأقربائها منها، أضاف: «فهكذا تكون مواريث ابن الملاعنة وولد الزّنا»[2]، فلو كان كافراً لما حكم بأنه يرث من أمه.

أما السيد المرتضى (436هـ) فقد قال: «ومما انفردت به الإمامية القول بأن دية ولد الزنا ثمانمائة درهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك. والحجة لنا ــ بعد الإجماع المتردد ــ: أنا قد بينا أنّ من مذهب هذه الطائفة أن ولد الزنا لا يكون قط طاهراً ولا مؤمناً بإيثاره واختياره وإن أظهر الإيمان، وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون، وإذا كانت هذه صورته عندهم فيجب أن تكون ديته دية الكفار من أهل الذمة للحوقه في الباطن بهم»[3].

وهذا ليس صريحاً في كفره، بل ربما أشعر إلحاقه بهم في الديّة عدم كونه منهم، وقد لاحظنا أنه في مسألة الائتمام به استند إلى الإجماع وإحراز براءة الذمة[4]، دون الحكم بكفره، مع أن التعليل بهذا أولى، وهكذا فإنه استدل للمنع من عتقه بعدة وجوه ليس منها الحكم بكفره، وكذلك الأمر في استدلاله على عدم قبول شهادته فلم يعتمد في ذلك على الحكم بكفره، بل على عدم كونه عدلاً مرضياً[5]، وذكر في توجيه رواية «أن ابن

(1) **الهداية**، ص68.

(2) **المقنع**، ص505.

(3) **الانتصار**، ص544.

(4) قال: «والظاهر من مذهب الإمامية أنّ الصلاة خلفه غير مجزئة، والوجه في ذلك والحجة له: الإجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة» **الانتصار**، ص158.

(5) قال بعد أن استدل بإجماع الطائفة على عدم قبول شهادته: «فإن قيل: أليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات ؟
قلنا: هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه، وقد حققناه في مسألة أمليناها قديماً في الخبر الذي يروي بأن ولد الزنا لا يدخل الجنة، وبسطنا القول فيها، لأن ولد الزنا لا يتعدى إليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فما المانع من أن يكون عدلاً مرضياً ؟ والذي نقوله: إن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى، ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا أن لا يختار هو الخير والصلاح. فإذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وشهد =

الزنا لا يدخل الجنة» أنها لو صحت لكان معناها أنه يختار الكفر على الإيمان، وهذا كما ترى ليس تبنياً لكفره بشكل جزمي بل بناه على صحة الرواية، وقد أكد أنه غير مقطوع بها[1]. على أنه في آخر كلامه المتقدم قد ذكر أنها ملحق بالكفار في الباطن، والإسلام يدور مدار الظاهر.

وقال ابن إدريس الحلّي (598هـ): «وولد الزنا لا خلاف بيننا أنّه قد ثبت كفره بالأدلة أيضاً بلا خلاف»[2].

والغريب أنّه ينسب القول بالكفر إلى علماء الطائفة ويدعي اتفاقهم عليه، وفي المقابل، يظهر من فقهاء آخرين دعوى الإجماع على إسلامه كما يذكر الشيخ الطوسي[3]. قال العلامة: «وأمّا قول ابن إدريس: (إنه كافر) فغلط. ثم ادعاؤه (الإجماع من أصحابنا عليه) غلط أيضاً، وبأي اعتبار يكون كافراً، وهو يشهد الشهادتين ويعتقد أركان الشريعة»[4]. وهذا يدعونا إلى التدقيق في مثل هذه الدعاوى، حول إجماع الإمامية.

وكيف كان، فإنّ رأي ابن إدريس وسائر من نسب إليه القول بالكفر ـ لو صحّت النسبة إليهم ـ يُعتبر شاذاً عند علماء الإمامية، حتى الأخباريين منهم، يقول الحرّ العاملي (1104هـ): «والقول: بأنّ ولد الزنا كافرٌ وإنْ أظهر الإسلام ليس له دليل يُعتدُّ به، وأكثر الإماميّة على خلافه»[5]. ومنه يتضح الضعف فيما نسبه الفاضل الآبي (690هـ) إلى الأكثر القول بكفره[6].

= وهو مظهر للعدالة مع غيره لم يلتفت إلى ظاهره المقتضي لظن العدالة به، ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا تقبل شهادته، لأنه عندنا غير عدل ولا مرضي»، **الانتصار**، ص502.

(1) **الانتصار**، ص132.

(2) **السرائر**، ج1، ص357، وقال في موضع آخر: «ولا خلاف بين أصحابنا، أن ولد الزنا كافر»، **السرائر**، ج2، ص353.

(3) يظهر ذلك من الشيخ الطوسي، يقول: «ولد الزنا يغسل ويصلى عليه، وبه قال جميع الفقهاء وقال قتادة: لا يغسل ولا يصلى عليه. دليلنا: إجماع الفرقة وعموم الأخبار التي وردت بالأمر بالصلاة على الأموات. وأيضا قوله عليه السلام: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله»، **الخلاف**، ج1، ص713، وقال في الجواهر: «لثبوت إسلامه بإظهاره الإسلام الذي من ضرورة المذهب، بل الدين، وجوب قبوله ممن يحصل منه ما لم يعلم خلافه، فيندرج حينئذ بذلك في المسلمين والمؤمنين في الديات وغيرها إلا ما ثبت خروجه من أحكامهم»، **جواهر الكلام**، ج43، ص33.

(4) **مختلف الشيعة**، ج5، ص236.

(5) **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، ج3، ص268.

(6) **كشف الرموز**، ج2، ص524.

واعترض العلامة المجلسي على كلام الأعلام الثلاثة قائلاً: «وهذا مخالف لأصول العدل، إذا لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلماً»[1].

ولكن قد يقال للمجلسي: إنّ الحكم بعدم إسلامهم، لا يعني الحكم بكونهم من أهل النار، فالكافر ربما كان معذوراً لسببٍ أو آخر، وعليه فربما التزم هؤلاء بالكفر وبالمعذورية في الآن عينه.

فالاعتراض الصحيح هو ما قاله الشيخ الحر العاملي من عدم الموجب للحكم بالكفر وعدم الدليل على ذلك، كما سيظهر، وعليه فيكون إخراجه من تحت عمومات ما دل على إسلام المتولد من أبوين مسلمين أو من أحدهما، أو إسلام من تشهّد الشهادتين بلا موجب.

2. مستند القول بكفره

قد يستشهد للقول بكفره ببعض الوجوه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع أو نفي الخلاف على كفره، فقد تقدّم أن ابن إدريس قال: «ولا خلاف بين أصحابنا، أن ولد الزنا كافر»[2].

ويرده:

أولاً: إنّ هذه الدعوى ـ كما عرفت ـ يوجد ما يقابلها، وعلى الأقل هي غير ثابتة فلا يؤخذ بها، قال المحقق الحلي (676هـ): «وربما تعلل المانع بأنه كافر، ونحن نمنع ذلك، ونطالبه بدليل دعواه، ولو ادعى الإجماع كما ادعاه بعض الأصحاب كانت المطالبة باقية، فإنّا لا نعلم ما ادعاه»[3]. وقال السيد الكلبيكاني (1414هـ): «وأما الإجماع الذي ذكره ابن إدريس على كفر ولد الزنا فالظاهر أنّه لم يدّعه غيره»[4].

ثانياً: إنّ هذا الإجماع على فرض ثبوته هو ـ بحسب الظاهر ـ إجماع مدركي مستنده ما مرّ، من استنتاج ذلك من مساواة ديته لدية الذمي، أو غيره من الوجوه الآتية.

الوجه الثاني: ما ذكره بعضهم[5]، من أنّ ديّة الولد غير الشرعي كديّة اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم، طبقاً لما ورد في بعض الروايات[6] التي ذكرناها سابقاً.

---

(1) **بحار الأنوار**، ج5، ص288.
(2) **السرائر**، ج2، ص353.
(3) **المعتبر**، ج1، ص98.
(4) **كتاب الشهادات** ـ الكتاب الأول، ص227.
(5) **الحدائق الناضرة**، ج5، ص191.
(6) **وسائل الشيعة**، ج29، ص222، الباب 15، من أبواب ديات النفس.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا القول في مساواة ديته لأهل الذمة هو خلاف المشهور، والأخبار الواردة فيه لا تخلو من الإشكال في سندها، فضلاً عن وجود المعارض لها، وقد مرّ تفصيل ذلك سابقاً.

ثانياً: سلمنا بمضمون هذه الأخبار وأنّ ديته ثمانمائة درهم، لكنّ هذا لا يدلّ على كفره لا بالصراحة ولا بالظهور، إذ لا ملازمة بين الأمرين، بل ربما قيل: إنّ قوله عليه السلام: «دية ولدُ الزنا دية الذمي ثمانمائة درهم»، أو «مثل دية اليهودي والنصراني والمجوسي»، لا يخلو من إشعار بكونه غيره، وإلا فلا معنى للمماثلة، فإنها تكون بين متغايرين. إلا أنّ يقال: إنّ المغايرة متحققة، لأن ابن الزنا ـ على القول بكفره ـ ليس من أهل الأديان الثلاثة، بل هو مغاير لهم.

الوجه الثالث: ما دلّ على نجاسته، بتقريب أنّ النجاسة هي من لوازم الكفر، إذ المسلم طاهر حتماً، فبانتفاء الطهارة عنه ينتفي الإسلام.

ويرده:

أولاً: أنّ مستند النجاسة غير تام كما سلف في الباب الأول، فصغرى الدليل غير تامة.

ثانياً: لو سلمنا بنجاسته، إلا أنّ ذلك لا يلازم الكفر بل هو لازم أعم، أي إنّ الكبرى غير ثابتة.

أضف إلى ذلك، أنّ ثمّة ملاحظة عامة، وهي أنّ الكفر مسألة عقديّة خطيرة ولا يستند في إثباتها إلى أخبار الآحاد.

أجل، لو أنّ كل أحكام الكفر قد أجريت على ولد الزنا لأمكن الاستنتاج بأنّ مرد ذلك إلى كفره، لكن هذا لم يثبت كما عرفت في الباب الأول.

الوجه الرابع: نُسب إلى ابن إدريس أنه استدل على كفر ولد الزنا، بأنّه «لا ينجب لقوله عليه السلام: «**ولد الزنا لا ينجب**»[1]، وكل مؤمن ينجب، لقوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[2]»[3]. وعليه، فالنتيجة أنّه ليس مؤمناً.

ويلاحظ عليه بعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لم يصح الخبر الوارد في ذلك. أجل، يظهر من غير واحد من الفقهاء التسليم بمثل هذا الخبر، قال الشيخ المفيد (413هـ): «كما ورد الخبر عنهم عليهم السلام: إن ولد الزنا

(1) أرسله إليه (ص) في **عوالي اللآلي**، ج3، ص534.

(2) سورة المؤمنون، الآية 1.

(3) **إيضاح الفوائد**، ج3، ص464، و**التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج4، ص303.

لا ينجب ولا يختار عند بلوغه الإيمان على الحقيقة وإن أظهره على كل حال...»[1]. وقال السيد المرتضى: «إنّ طائفتنا مجمعة على أنّ ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى»[2].

لكنّ دعوى الإجماع المذكورة لا يعتد بها، لأنه لا إجماع عندنا على كونه غير مرضي عند الله تعالى. ويظهر أنّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى قد نقلا مضمون الخبر، فإنّ ما عثرنا عليه أنّ الإمام ذكر أنّ جماعة لا ينجبون وعد منهم ابن الزنا، وسنذكر الخبر في ثنايا الملاحظة الثالثة الآتية.

الملاحظة الثانية: لو صحّ الخبر، فإنّ عدم النجابة أمرٌ والكفر أمر آخر، لغةً وعرفاً، وذلك لأنّ النجابة تعني الخلوص في النبل والكرم، يقال: انتجب فلاناً استخلصه واصطفاه، ورجل نجيب: سخي وكريم، وأنجبت المرأة إذا ولدت ولداً نجيباً[3]، ونفي النجابة بهذا المعنى يلتقي مع الإسلام.

الملاحظة الثالثة: وسجّل بعضهم ملاحظة أخرى بالنقض، وهي أنه «قد جاء نفي النجابة عن جماعة من آحاد المؤمنين ولو كان باعتبار صناعته، كما جاء في الحايك أنّه لا ينجب إلى سبعة آباء مثل ما ورد في ولد الزنا»[4]. ونفي النجابة عن الحايك وارد حتى على فرض كونه مسلماً، ما يعني أن نفي النجابة لا يدل على الكفر.

أقول: لو أنه ثبت نفي النجابة عن آحاد المؤمنين لكان ما استنتجه من النقض صحيحاً، بيد أن نفي النجابة عن بعض المؤمنين هو في نفسه غير ثابت، بل هو مرفوض، لأنّ ما ورد في ذلك هو الأخبار التالية:

الخبر الأول: خبر سعيد بن جناح يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «ستة لا ينجبون: السندي، والزنجي، والتركي، والكردي، والخوزي، ونبك الري»[5]. وفيما نقله الحر العاملي من الخصال: «سبعة لا ينجبون، السندي والزنجي والنوكي والكردي والخوزي ونبك الري»[6].

---

(1) **أوائل المقالات**، ص88.

(2) **الانتصار**، ص502.

(3) **ترتيب معجم مقاييس اللغة**، ص938.

(4) **عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق الناضرة**، ج1، ص217.

(5) **الخصال**، ص328.قال في البحار: «بيان: الخوزي: أهل خوزستان. والنبك: المكان المرتفع، ويحتمل أن يكون إضافته إلى الري بيانية، وفي بعض النسخ بتقديم الباء على النون وهو بالضم أصل الشيء وخالصه»، **بحار الأنوار**، ج5، ص276.

(6) **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، ج3، ص259.

الخبر الثاني: ما رواه الصدوق أيضاً عن الحسن بن أحمد بن إدريس رحمه الله، عن أبيه، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن علي الهمداني يرفعه إلى داود بن فرقد، عن أبي جعفر أو أبي عبد الله عليهما السلام قال: «ثلاثة لا ينجبون: أعور يمين، وأزرق كالفصّ، ومولد السند»[1].

الخبر الثالث: الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّه الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُوسُفَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ دَاوُدَ الْحَدَّادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: لَا تُنَاكِحُوا الزِّنْجَ والْخَزَرَ، فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَاماً تَدُلُّ عَلَى غَيْرِ الْوَفَاءِ، قَالَ: والْهِنْدُ والسِّنْدُ والْقَنْدُ لَيْسَ فِيهِمْ نَجِيبٌ، يَعْنِي الْقُنْدُهَارَ»[2].

الخبر الرابع: ما رواه الصدوق عن أبيه رحمه الله عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم عن عبد الله بن حماد، عن شريك[3] عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «لا تسبّوا قريشاً، ولا تبغضوا العرب، ولا تذلوا الموالي، ولا تساكنوا الخوز ولا تزوجوا إليهم، فإنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء»[4].

---

(1) **الخصال**، ص110.

(2) **الكافي**، ج5، ص352. والخبر ضعيف لعدم ثبوت وثاقة غير واحد من رجاله، وجهالة بعضهم كعلي بن داود الحداد، وأحمد بن يوسف.

(3) هو شريك بن عبد الله النخعي الكوفي القاضي المعروف، هو من رجال السنة ولا ترجمة له في رجال الشيعة، وقد روى عن جابر الجعفي، انظر: **تهذيب الكمال** للمزي، ج12، ص463، قال ابن حجر: «صدوق يخطئ كثيراً، تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة، وكان عادلاً فاضلاً عابداً وشديداً على أهل البدع». **تقريب التهذيب**، ج1، ص417، وبعد أن وصفه الذهبي بأنه «القاضي الحافظ الصادق، أحد الأئمة» أضاف: «وروى محمد بن يحيى القطان عن أبيه قال: رأيت تخليطاً في أصول شريك. وقال عبد الجبار بن محمد: قلت ليحيى بن سعيد: زعموا أن شريكاً إنما خلط بأخرة! قال: ما زال مخلطاً. قال ابن معين: شريك بن عبد الله بن سنان بن أنس النخعي جده قاتل الحسين... وعن ابن المبارك: قال: ليس حديث شريك بشيء. وقال الجوزجاني: سيئ الحفظ مضطرب الحديث مائل. وقال إبراهيم بن سعيد الجوهري: أخطأ شريك في أربعمائة حديث. وروى معاوية بن صالح، عن ابن معين: صدوق ثقة [إلا أنه إذا خالف فغيره أحب إلينا منه. أبو يعلى، سمعت يحيى بن معين يقول: شريك ثقة إلا أنه يغلط ولا يتقن، ويذهب بنفسه على سفيان وشعبة. وقال عبد الرحمن بن شريك: كان عند أبي عشرة آلاف مسألة عن جابر الجعفي وعشرة آلاف غرائب». **ميزان الاعتدال**، ج2، ص، 270. وروايتنا هذه هي واحدة من غرائبه، على أنّ شريكاً روى الرواية عن جابر الجعفي، وهو وإن كان ثقة لكن قد زيد في كتبه أحاديث، كما يذكر النجاشي، في ترجمة عمرو بن شمر وهو أحد المتهمين بالزيادة، رحال النجاشي، ص287، فلعل شريك روى الرواية عن كتب جابر التي خضعت للزيادة.

(4) **علل الشرائع**، ج2، ص393.

وقد فسّر بعض الفقهاء الخوز في هذا الخبر بطائفة منهم[1]، ولكن لا وجه له.

وهذه الأخبار ونظائرها[2] مرفوضة:

أولاً: لضعفها سنداً، والضعف بادٍ في أسانيدها، فأغلبها اشتمل على المجاهيل أو المطعون بوثاقتهم.

ثانياً: إنّ مضمونها مخالف للقرآن الكريم، الذي يؤكّد على أنّ الله تعالى قد كرّم بني آدم جميعاً، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[3]، فنفي النجابة عن هذه الأقوام الذين يعدون في زماننا بعشرات وربما مئات الملايين لا يتلاءم والتكريم الإلهي للإنسان، كما أنّ المستفاد من الكتاب أنّ الناس كلهم متاحٌ لهم فرصة الإيمان والكفر، وأنّه لا يُذمُّ الإنسان لعرقه ولا لونه ولا يمدح آخر لعرقه، وإنما المدح والذم على أساس الإيمان والتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4].

ثالثاً: منافاتها لقواعد العدلية، فإنّ ذم هذه الأصناف ليس قائماً على أساس أفعالهم أو اعتقاداتهم، وإنما على أساس عنصرهم وعرقهم، وهذا أمر ليس اختيارياً لهم، فهم يؤاخذون على ما ليس بإرادتهم، وهذا ما لا يعقل صدوره عن النبي (ص) أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، على أنّه إذا كان هؤلاء لا يؤمنون بسبب عدم نجابتهم، فبأي وجه يخاطبون بخطاب الإيمان والتكاليف الشرعية، والحال أنّه خطاب لا قدرة لهم على امتثاله.

كل ذلك يحتّم علينا ردّ هذه الأخبار ولو كانت ذات أسانيد صحيحة، فكيف إذا كانت أسانيدها ضعيفة.

ربما يقال: إنّ نفي النجابة أو الإيمان عنهم في هذه الروايات واردٌ على نحو المقتضي، وليس الفعلية، فقد جاء في بعضها بأنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء، وهذا لا ينافي توجيه الخطاب إليهم، لأنّ إمكانية هدايتهم واستقامتهم قائمة، وبالتالي فإنّ إشكال الجبر بالنسبة إليهم منتفٍ.

---

(1) فقد سئل عن هذا الخبر فأجاب: «المراد من الخوزيين هم طائفة من سكان خوزستان ولكن على نحو الغالب لا العموم الاستغراقي، والله العالم»، **صراط النجاة**، ج5، ص337.

(2) منها ما رواه الصدوق، قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثني محمد بن أحمد، عن سهل بن زياد، عن منصور، عن نصر الكوسج، عن مطرف مولى معن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يدخل حلاوة الإيمان قلب سندي، ولا زنجي، ولا خوزي، ولا كردي، ولا بربري، ولا نبك الري، ولا من حملته أمه من الزنا». **الخصال**، ص352. والخبر ضعيف، لجهالة نصر الكوسج، وكذلك مطرف مولى معن، أو مطر مولى معن.

(3) سورة الإسراء، الآية 70.

(4) سورة الحجرات، الآية 13.

فإنه يقال: إنّ العرق في الأحاديث يشير إلى العنصر الوراثي الذي ينتقل من الآباء إلى الأبناء، ودور العرق بهذا المعنى إذا كان مسبباً عن صفات الأفراد التي هي في الأساس منطلقة من عناصر اختيارية مكتسبة من البيئة والتربية أو من سوء الاختيار، فلا يتوجه إشكال عقدي، فالفاسد الذي يعيش في بيئة منحرفة قد يؤثر فساده على أبنائه، ومن المعقول أن تتوجه عندها بعض التعاليم الإرشاديّة إلى المكلفين حول كيفية مخالطة هؤلاء، كالتعاليم المتصلة بالزواج، فيقال لهم: ينبغي أن تختاروا شريك الحياة من البيوت الطاهرة، وتتجنبوا البيوت غير النظيفة، لأنّ «العرق دساس» كما ورد في الحديث[1]، ونحوه ما جاء في الحديث النبوي: «**إِيَّاكُمْ وخَضْرَاءَ الدِّمَنِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّه ومَا خَضْرَاءُ الدِّمَنِ؟ قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحَسْنَاءُ فِي مَنْبِتِ السَّوْءِ**»[2]، إنه في هذه الحالة ليس ثمة إشكال عقدي، لأنّ المذمة تقع على عاتق الأفراد الذين جعلوا بناتهم أو أبنائهم في هذه البيئة الفاسدة، والبيئة الفاسدة ليست مختصة بعرق بعينه كما هو واضح، وأمّا في المقام، فإنّ الدور المفترض للعرق والذي يدفع لعدم النجابة هو في جنس هؤلاء القوم، وليس في أفعالهم أو صفاتهم الاكتسابية. ومعلوم أنّ الذي أودع النجابة أو عدمها في الأجناس هو خالقها، وعليه فهذا العرق الذي يدعوهم إلى غير الوفاء أو عدم الإيمان ليس اختيارياً لهم، وإنما هو من صنع الله تعالى.

وبعبارة أخرى: إننا نسأل عن هذا العرق الذي يدعوهم إلى عدم الوفاء، من الذي غرسه فيهم يا ترى؟ هل هي البيئة التي عاشوا فيها؟ إذا كان الأمر كذلك، فالبيئة الفاسدة لا تختص بقوم دون آخرين، وإن كان الذي غرسه هو الله فيعود الإشكال مجدداً: لماذا جعل هذا العرق فيهم دون سواهم ولو كان على نحو المقتضي؟!

وإننا لنأسف لوجود مثل هذه الأخبار في مصادرنا الحديثية، ونستغرب في الوقت عينه كيف سجلها الشيخ الصدوق في كتبه، وكذا الكليني، مع وضوح بطلانها. صحيح أن رواية المحدث لخبر قد لا تعني تبنيه له وأخذه به، لكنّ روايته له قد تضفي على الخبر نوعاً من الاعتبار ويصبح مستمسكاً للبعض، بحجة أن الشيخ الصدوق ـ مثلاً ـ قد رواه. ولنعم ما قاله بعض الفقهاء تعليقاً على خبر مطرف مولى معن: «علامة الوضع في هذا الحديث ظاهرة. إذ لم تكن المنطقة ذات تأثير في نجابة إنسان أو شقائه. وانما كان يختلق أمثال هذه الأحاديث الكاذبة، من كان يروقه ضرب خصومه بسلاح الدين، فكان هذا يختلق حديثاً في ذم قبيلة خصمه، وذاك في ذم قبيلة هذا. وقد راج سوق وضع الحديث يومذاك في ذم بلاد

---

(1) **مكارم الأخلاق**، ص197، و**كنز العمال**، ج16، ص296، ونسبه المعتزلي إلى عمر، انظر: **شرح نهج البلاغة**، ج12، ص117.

(2) **الكافي**، ج5، ص332، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص391، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص403.

وقبائل ومدح بلاد وقبائل أخرى. أفترضى نفس ذكية (زكية) مؤمنة الاعتماد على هكذا مخاريق؟!»[1].

وثمة أخبار واردة في النهي عن النكاح من الزنج، لأنهم «خلق مشوه»[2]، أو من الأكراد، لأنهم «جنس من الجن كشف عنهم الغطاء»[3]، وهذه الأخبار يجري عليها ما يجري على سابقاتها من ضرورة ردها لمخالفتها للقرآن الكريم.

ومن الغريب أن يفتي بعض الفقهاء بهذه الأخبار على أساس قاعدة التسامح في أدلة السنن مع أنّها قاعدة غير ثابتة في نفسها، ولو ثبتت، فإنّ التسامح إنما يكون في مسألة السنن التي بلغ ثواب معيّن على العمل بها، وهذه الأخبار لها دلالة أكبر من ذلك بكثير، فهي تقدّم تصوراً عن نظرة الإسلام إلى مجموعات وأعراق بشريّة، وهي نظرة استهانة وتحقير، ما يشوّه صورة الإسلام.

وفي ضوء هذه الملاحظات، يتضح أنّ الاعتراض الأقرب على هذا الوجه هو ما جاء في الملاحظتين الأولى والثانية، وهو ما ذكره الشهيد الثاني، قال تعليقاً على خبر عدم النجابة: «مع تسليم سنده، لا يدل على كفره، لأنّ النجابة المنفية مغايرة للإسلام لغة وعرفاً»[4].

الملاحظة الرابعة: سلمنا أنّ نفي إنجابه يعني نفي إيمانه، بيد أنّ نفي إيمانه لا يثبت الكفر، إلا إذا أريد من الإيمان معنى الإسلام وقيل بنفي الواسطة بين الإسلام والكفر، مع أنّ نفي الواسطة هو أول الكلام، وهذا ما تحدثنا عنه في بعض ما كتبناه في بحث الردة، وذكرنا هناك أن بعض الفقهاء ومنهم الشيخ الأنصاري تبنوا هذا الرأي، وذكرنا الوجوه التي تؤيده، وفي المقام نجد أنّ الشيخ يوسف البحراني أيضاً قد تبناه[5].

ولكنّ ما سيأتي من الدليل على إسلام الولد غير الشرعي، كما يبطل القول بكفر ابن الزنا، فإنه يدلّ على بطلان الواسطة فيه.

---

(1) **شرح تبصرة المتعلمين**، القضاء، ص301.

(2) **الكافي**، ج5، ص532. وعنه **تهذيب الأحكام**، ج7، ص405.

(3) **الكافي**، ج5، ص532، وعنه **تهذيب الأحكام**، ج7، ص405.

(4) **مسالك الإفهام**، ج10، ص289.

(5) «إنّ المفهوم من الأخبار التي سردناها أنّ ابن الزنا له حالة ثالثة غير حالتي الإيمان والكفر، لأن ما تقدم من الأخبار الدالة على أحكامه في الدنيا من النجاسة وعدم العدالة مع الاتصاف بشروطها وحكم ديته وكذا أخبار عدم دخوله الجنة وكذا الأخبار الأخيرة لا يجامع الحكم بالإيمان بوجه، وأسباب الكفر الموجبة للحكم بكونه كافراً غير موجودة لأن الفرض أنه متدين بظاهر الإيمان كما عرفت من ظاهر الأخبار المذكورة» **الحدائق الناضرة**، ج5، ص196..

الوجه الخامس: وربما استدل بعضهم على كفره بما رواه الكليني بإسناده عَنِ الْوَشَّاءِ عَمَّنْ ذَكَرَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه كَرِه سُؤْرَ وَلَدِ الزِّنَا وسُؤْرَ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ وكُلِّ مَا خَالَفَ الإِسْلَامَ، وكَانَ أَشَدَّ ذَلِكَ عِنْدَه سُؤْرُ النَّاصِبِ»[1]. بتقريب أن قوله «وكل ما خالف الإسلام» هو تعميم بعد تخصيص، فيكون ابن الزنا كافراً.

ولكنّ هذا الخبر بالإضافة إلى إرساله، لا دلالة فيه على المدعى، لأنّ قوله «وكل ما خالف الإسلام»، قد يكون تعميماً فرّعه عليه السلام على ذكر اليهودي والنصراني والمشرك، دون ولد الزنا، والشاهد على ذلك أنه كرر كلمة سؤر عند ذكر اليهودي ومن بعده.

3. مستند القول بإسلامه

من خلال ما تقدم اتضح أنه لم ينهض لنا دليل على كفر ابن الزنا، وبالتالي فإنّ الولد غير الشرعي هو كالولد الشرعي لجهة الحكم بإسلامه مع عدم إظهاره ما ينافي الإسلام، والأدلة على إسلامه هي:

الأول: التمسك بالعمومات والإطلاقات الدالة على إسلام كل من تلفظ الشهادتين، أو إسلام كل من انعقدت نطفته وأحد أبويه مسلم، ولا يرفع اليد عنها إلا بدليل، والدليل مفقود كما عرفت، وعدم قبول إسلام ابن الزنا رغم تشهده بالشهادتين مرفوض، بل هو على حد قول صاحب الجواهر ضروري البطلان[2] لأنه «كيف يمكن أن يقال للمؤمن الموحد المعترف بنبوة محمد والمعتقد بالمعاد والمصدق لما جاء به النبي (ص) وأن كل ما جاء به حق ومن عند الله والمقر والمعترف بولاية الأئمة الطاهرين أنه كافر، وهل هذا إلا مثل أن يقال للحار بارد وللأبيض أسود»[3].

الثاني: أنه لو أريد بكفره أنّه لا يمكن أن يؤمن إذ ليس لديه قابلية الإيمان، فهذا مرفوض، بسبب أنّ كل إنسان بحسب خلقته لديه قابليّة ذاتيّة للتدين والإيمان، كما أنّ لديه قابليّة للكفر والعصيان، قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[4]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[5]، وهذا اللسان ـ لسان هداية الخلق ـ الوارد في الآيتين وغيرهما

---

(1) **الكافي**، ج3، ص11، ورواه الشيخ الطوسي نقلاً عن الشيخ الكليني، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج1، ص223.

(2) **جواهر الكلام**، ج6، ص68.

(3) **القواعد الفقهية**، للسيد البجنوردي، ج5، ص376.

(4) سورة البلد، الآية 10.

(5) سورة الإنسان، الآية 3.

لا مخصص له، بل إنّه آبٍ عن التخصيص والتقييد، ولو سُلِّم جدلاً بأنّه قد خصّص وأخرج منه فرد أو صنف معين فحرم ومنع من الهداية كالولد غير الشرعي مثلاً لكان توجيه التكاليف إليه ودعوته إلى الإيمان قبيحاً، وكانت معاقبته على عدم الإيمان أشد قبحاً، هذا لو أُريد بكفره أنّه ليس لديه قابليّة للإيمان، وأما لو أُريد بكفره أنّ إيمانه وإن كان ممكناً لكنّه لا يقع، لأنّ ابن الزنا نفسه وبإرادته لا يختار إلّا الكفر، فهذا حيث إنّه لا دليل عليه فهو رجم بالغيب، بل إنّه خلاف ما نراه خارجاً من أنّ بعض الأولاد غير الشرعيين ممن تتوفّر لهم البيئة الإيمانية المناسبة يختارون الإيمان ويحسن تدينهم وعملهم.

إن قلت: عندما يكون ظاهر الولد غير الشرعي هو الإسلام، فلا ريب في وجوب التعامل معه على هذا الأساس وترتيب آثار الإسلام عليه، لكن هذا بحسب الظاهر، أمّا باطناً فقد يكون كافراً ويموت على ملّة الكفر من حيث لا يعلمه أحد إلّا الله تعالى.

قلت: إنّ هذا الاحتمال فضلاً عن أنّه وارد فيه وفي غيره من الأولاد الشرعيين، لا يمكن الجزم به، إذ كيف لنا أن نجزم بأنّ كلّ مَنْ وُلِدَ بطريق غير شرعي فهو كافر باطناً حتى لو أعلن الإسلام ظاهراً! وليس في الروايات ما يدلّ على ذلك. على أنّ الإسلام الذي هو مصب الآثار الشرعية هو إسلام الظاهر دون الباطن.

الثالث: ولا يبعد جريان السيرة على التعامل معهم معاملة المسلمين، فإنّ أبناء الزنا كانوا موجودين في صدر الإسلام، وكثير منهم أسلموا، فلو كانوا كفاراً ولا قابلية لهم للإسلام، لبان الأمر واشتهر، ولأشير إلى ذلك في الأخبار، لأنّ الأحكام الشرعيّة التي موضوعها المسلم ليست قليلة، منها على سبيل المثال: الحكم بعدم شرعيّة زواج الكافر من المسلمة، فلو كان ابن الزنا كافراً لمنع من زواجه من المسلمة، مع أنّ هذا لم يتم، كما مرّ سابقاً، إلى غير ذلك من الأحكام. على أنّه لو كان كافراً لكان الأولى تعليل المنع من إمامته ومن ميراثه للمسلمين بأنه كافر، مع أنّ الروايات الآتية لا تشير إلى ذلك. وقد نقل السيد العاملي في مفتاح الكرامة عن أستاذه (وهو السيد بحر العلوم) قوله: «لا يخفى على من تتبع السير كثرة أولاد الزنا في بدء الإسلام ولم يعهد تجنب سؤرهم، مضافاً إلى ما ورد من أنّ بعض أولاد الزنا صار مقبولاً عند الأئمة عليهم السلام وبعضهم وُفّق للشهادة»[1].

ويمكن القول: إنّه لو كان كافراً لكان الطريق الأنسب لإخراجه عن أحكام الإسلام هو أن يعلل الأمر بكفره، بدل أن يعلل بكونه ابن زنا.

(1) **مفتاح الكرامة**، ج2، ص40.

4. إسلام ابن الزنا غير المميز

ما تقدم من الحكم بإسلام الولد غير الشرعي كان في حال بلوغه وإظهاره الإسلام، ولكن هل يحكم بإسلامه في حال صغره وعدم تمييزه؟ أم يحكم بكفره؟

ظاهر بعض الفقهاء هو الحكم بكفره، تمسكاً بنفي تبعيته لأبيه، المستفاد من حديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

مستند الحكم بإسلامه وإلحاقه بأبويه

قد تذكر عدة وجوه لإثبات إسلامه وتبعيته لأبويه، منها:

الوجه الأول: ما جاء في الحديث النبوي الشريف: «**كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[1]. وهذا الحديث قد تمسك به الفقهاء في العديد من الفروع الفقهية، فقد استدلّ بعضهم للحكم بإسلام الطفل الذي ارتدّ والداه: بأنّ كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، أي الإسلام[2]، وبالدليل عينه، استدلّ بعضهم في المقام للقول بإسلام ابن الزنا أو طهارته[3].

ولكننا نلاحظ على الاستدلال بهذا الحديث:

أولاً: بما ذكرناه في كتاب «أصول الاجتهاد الكلامي»، حيث قلنا: إنّ من الواضح أنّه بعد الاعتراف بفطريّة الإيمان بالله ووحدانيته، وكذلك فطريّة المعاد، لا يبقى للقول بفطريّة الإسلام من معنى إلا بلحاظ الإيمان برسول الله (ص)، إلَّا أنّ القول بأنّ الإيمان به (ص) أمرٌ فطريّ هو قولٌ مستغرب، لتوقّف الإيمان به (ص) على المعرفة أولاً، ومن ثمّ ثبوت نبوّته عن طريق المعجزة أو نحوها، فكيف يكون ذلك فطرياً! ولذا اعترض السيّد الخوئي على الاستدلال بالحديث النبويّ المتقدّم لإثبات إسلام بعض النّاس: بأنّ المراد بالفطرة في هذا الحديث وأمثاله، هو فطرة التوحيد لا الإسلام، «للقطع بعدم كون الإسلام فطرياً، كيف، وممّا يتقوّم به الإسلام، النبوّة التي تتوقّف على المعجزة والإثبات، وليست أمراً فطريّاً يعرفه كلّ البشر»[4]. نعم، قد يمكن إثبات النبوة بشكل عام ـ بمعنى ضرورة إرسال الرسل ـ

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256هـ)، ج2، ص104؛ وروي نحوه عن الإمام الصادق عليه السلام، انظر: الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، (ت 381هـ)، **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص49.

(2) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، **مسالك الأفهام**، ج15، ص29.

(3) الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت 1099هـ)، **مشارق الشموس**، ج1، ص278.

(4) الغروي، الميرزا علي، **كتاب الطهارة**، تقريراً لدروس السيد الخوئي، ج8، ص92.

بدليل الفطرة كما يرى الإمام الخميني (1409هـ)[1] الذي يذهب إلى أكثر من ذلك، حيث يؤكّد أنّه بدليل الفطرة، «يمكن إثبات جميع المعارف الحقّة»[2]، فتأمل.

ثانياً: بما ذكرناه هناك أيضاً من أنّ بالإمكان تفسير فطرية الإسلام الواردة في بعض الروايات أو الكلمات: إمّا بالاستعداد الذاتيّ لدى الإنسان، باعتبار أنّه يملك صفاءً في فطرته يقوده ـ لا محالة ـ في حال عُرض عليه الإسلام ـ قبل تلوّث الفطرة ـ إلى الإيمان والتصديق بنبوّة سيّدنا محمد (ص)، وإمّا بانسجام الإسلام في خطوطه العريضة العقدية والتشريعية مع خطّ الفطرة، خلافاً لما هو الحال في الديانات الأخرى التي خرجت عن مقتضى الفطرة في أكثر من خطّ عقدي أو تشريعي.

الوجه الثاني: وهو الوجه الأقوى، أنّه ليس لدينا ما يدل على نفي تبعيته لأبويه المسلمين، فحاله كحال سائر أولاد المسلمين في التبعيّة، وقد تقدم في مبحث النسب أنّه ليس لدينا ما ينفي نسبه عن أبويه، ولو ثبت قطع صلته الميراثية عن أبويه فهذا لا يعني انقطاع النسب.

هذا وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اختيار اتجاه ثالث، وهو أنه لا يحكم بإسلامه ولا بكفره، وذلك استناداً إلى «ضعف النبوي الدال على الفطرة، وعدم ما يوجب إخراج جهة الحكم بالإسلام عن دليل نفي التبعية، والأقوى هو الأخير»، وأضاف أنه بناءً عليه «فلا يحكم عليه بالإسلام ولا بالكفر، فينفى عنه كل حكم يشترط في ترتبه الإسلام، لعدم إحراز شرطه إلا أن يثبت في حقه بالإجماع كالتجهيز حيث ادعى الإجماع على أنه فيه كالمسلم، وكلما كان الكفر مانعاً فيحكم بترتبه لإحراز عدم المانع حيث إنه غير محكوم عليه بالكفر...»[3].

ولكن هذا الاتجاه مبني على أساس غير صحيح، وهو نفي تبعيته لأبويه الزانيين، وقد عرفت عدم صحته.

5. المتولد من مسلم وكافر

وثمة صورة وقع فيها الخلاف في كفر ولد الزنا، وهي ما لو كان متولداً من أبوين أحدهما مسلم والآخر كافر، فقد ذهب البعض ممن قال بقبول إسلامه إلى الحكم بكفره في هذه الصورة، بينما اختار الآخرون إسلامه فيها.

---

(1) الخميني، السيد روح الله، **الأربعون حديثاً**، ص230.

(2) المصدر نفسه.

(3) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج1، ص399.

أ - أقوال الفقهاء

قال السيد اليزدي (1337هـ) في العروة: «ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له، إذا لم يكن عن زنا، بل مطلقاً على وجه مطابق لأصل الطهارة»(1).

وقد نسب إلى الشيخ كاشف الغطاء أنّه جزم «بالكفر لو كان الزنا من طرف المسلم والحلّ من طرف الكافر، لإلحاقه بالكافر دون المسلم، لنفي ولديته له...»(2).

قال في مفتاح الكرامة: «ونسب الأستاذ إلى الأصحاب في شرح المفاتيح أنّه إذا كان أحد والدَي الولد مسلماً حكم بطهارته»(3).

وقال في الجواهر: «كما يمنع (الإجماع على التبعية) فيما لو كان أحد أبويه مسلماً، لتبعيته للأشرف حينئذ، بل في شرح الأستاذ أنه الظاهر منهم، للأصل وغيره من الإجماع، والأخبار، وقد خالف في ذلك كاشف الغطاء (قده) حيث ذهب إلى أنّه لو كان الزنا من طرف المسلم والحل من طرف الكافر فالولد ملحق بالكافر لأنه ـ حينئذ ـ لم يكن بولد مسلم».

ب - في الفقه السني

والخلاف بشأن إسلامه موجود في الفقه السني أيضاً، قال ابن عابدين (1252هـ): «ورأيت في فتاوى الشهاب الشلبي قال: واقعة الفتوى في زماننا: مسلم زنى بنصرانية فأتت بولد فهل يكون مسلما؟ أجاب بعض الشافعية بعدمه وبعضهم بإسلامه. وذكر أنّ السبكي نص عليه وهو غير ظاهر، فإنّ الشارع قطع نسب ولد الزنى، وبنته من الزنى تحلّ له عندهم فكيف يكون مسلماً؟ وأفتى قاضي القضاة الحنبلي بإسلامه أيضاً، وتوقفت عن الكتابة، فإنه وإن كان مقطوع النسب عن أبيه حتى لا يرثه فقد صرحوا عندنا بأن بنته من الزنى لا تحل له، وبأنه لا يدفع زكاته لابنه من الزنى، ولا تقبل شهادته له، والذي يقوى عندي أنه لا يحكم بإسلامه على مقتضى مذهبنا، وإنما أثبتوا الأحكام المذكورة احتياطاً نظراً لحقيقة الجزئية بينهما. قلت: يظهر لي الحكم بالإسلام للحديث الصحيح: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه»، فإنهم قالوا: إنه جعل اتفاقهما ناقلاً له عن الفطرة، فإذا لم يتفقا بقي على أصل الفطرة أو على ما هو أقرب إليها، حتى لو كان أحدهما مجوسياً والآخر كتابياً فهو كتابي كما يأتي، وهنا ليس له أبوان متفقان فيبقى على الفطرة، ولأنهم قالوا: إنّ إلحاقه بالمسلم منهما أو بالكتابي أنفع له، ولا شكّ أنّ النظر لحقيقة الجزئية

---

(1) **العروة الوثقى**، ج1، ص144.

(2) **مستمسك العروة**، ج5، ص367.

(3) **مفتاح الكرامة**، ج2، ص41.

أنفع له. وأيضاً حيث نظروا للجزئية في تلك المسائل احتياطاً فلينظر إليها هنا احتياطاً أيضاً، فإن الاحتياط بالدين أولى، ولأن الكفر أقبح القبيح فلا ينبغي الحكم به على شخص بدون أمر صريح، ولأنهم قالوا في حرمة بنته من الزنى: إنّ الشرع قطع النسبة إلى الزاني لما فيها من إشاعة الفاحشة، فلم يثبت النفقة والإرث لذلك، وهذا لا ينفي النسبة الحقيقية، لأن الحقائق لا مرد لها، فمن ادعى أنه لا بد من النسبة الشرعية فعليه البيان»[1].

ج - تحقيق الموقف

إنّ الزنا تارة يكون من الكافر دون المسلم، كما لو اغتصب الكافر امرأة مسلمة وأولدها، فهي لا تعد زانية، بسبب الإكراه، وفي هذه الصورة يكون الولد تابعاً لها حتماً لقاعدة التبعية للأشرف، ولا مجال لنفيه عنها، لأنّها غير زانية، وكذلك لو أولد المسلم كافرة معتقداً أنّها زوجته وكانت عالمة بكونها محرمة عليه، فالولد هنا ملحق به للدليل عينه. وأما إذا كان الزنا من طرف المسلم، كما لو أكره المسلم امرأة غير مسلمة فأولدها، فهنا وقع الخلاف، والظاهر مما نسب إلى كاشف الغطاء جزمه بكفر الولد، لأنّه منفي عن الزاني المسلم، فيلحق بالكافر

ويرده: إننا لا نوافق على نفيه عن المسلم كما عرفت سابقاً، ومن جهة أخرى، فإنّه حتى لو نفيناه عن المسلم، فلا يمكن الحكم بإلحاقه بالكافر، لأنّه لا دليل على إلحاق ابن الكافرين بهما في الأحكام إلا الإجماع، والإجماع ممنوع في المقام، قال في الجواهر: «نعم قد يمنع الإجماع المزبور في المتولد منهما بغير النكاح الصحيح في حقه، اقتصاراً على المتيقن منه في قطع الأصول والعمومات»[2].

وقال السيد محسن الحكيم (1390هـ) بعد أن نقل كلام كاشف الغطاء المتقدم من أنه لو كان الزنا من طرف المسلم والحل من طرف الكافر، فيلحق بالكافر دون المسلم، لنفي ولديته: «لكن عرفت الإشكال في ذلك، لا أقل من عدم ثبوت الإجماع على النجاسة في غير مورد الكفر من الطرفين، والأصل الطهارة. نعم يتم ما ذكره في الولد المميز لما عرفت من العموم»[3].

د - الاستدلال على إسلامه

هذا وربما استدل على إسلامه ببعض الوجوه:

---

(1) **حاشية رد المحتار**، ج3، ص216.

(2) **جواهر الكلام**، ج6، ص46.

(3) **مستمسك العروة**، ج5، ص367.

أولاً: دليل الفطرة.

لكن عرفت عدم صلاحيته للاستدلال.

ثانياً: قاعدة الأشرف، فهي تقضي بإلحاق الولد بالمسلم من أبويه ولو كان هو الزاني.

وقد يعترض على ذلك: بأنّ تبعيته للأشرف لا مجال لها مع نفيه عنه بقاعدة «وللعاهر الحجر».

وفي المقابل قد يقال: إنّ النسبة بين دليلَي القاعدتين ليس العموم والخصوص المطلق، لتتقدم قاعدة «للعاهر الحجر» على قاعدة التبعية للأشرف بلحاظ الدين، وإنما هي العموم من وجه. ومادة افتراق دليل «للعاهر الحجر» عن قاعدة الأشرف، هو صورة كون الأبوين من دين واحد، مع كون أحدهما زانياً، فهنا تجري قاعدة نفي الولد عن العاهر، ولا مجال لقاعدة التبعية للأشرف، ومادة افتراق دليل «تبعية الولد للأشرف»، عن «قاعدة نفي الولد عن العاهر»، هو كونهما من دينين مختلفين في الشرف، مع كونهما غير زانيين ولو لكون الوطء شبهة، فهنا تجري قاعدة التبعية للأشرف دون قاعدة نفي الولد عن العاهر. ومادة اجتماع القاعدتين، هو ما نحن فيه، أعني إذا كان الزاني منهما هو المسلم، فقاعدة «نفي الولد عن العاهر» تنفيه عنه، وقاعدة «التبعية للأشرف» تقتضي إلحاقه به. وعليه تتعارض القاعدتان في مادة الاجتماع وتتساقطان.

والاعتراض على ذلك أنّ هذا الكلام لا وجه له، لأن قاعدة التبعية للأشرف، ليست مفاد دليل لفظي ليتمسك بإطلاقها، ويثبت إلحاقه بالأشرف ولو كان زانياً.

هذا ولكنّ الصحيح في المقام أنّه لا تنافي بين القاعدتين، لأنّ نفيّه عن العاهر لا يراد به نفي انتسابه إليه حتى مع العلم بتكونه من مائه كما هو المفروض، فهو ولد تكويني له، فلا ينفى عنه، وبالتالي فهي لا تنافي قاعدة التبعية للأشرف ولا تعارضها. فتجري قاعدة الأشرف لإثبات إسلامه دون معارض.

المحور الثاني

ابنُ الزنا وبغضُ أهل البيت عليهم السلام

في هذا المحور نتطرق إلى مسألة عقديّة حساسة تتصل بالولد غير الشرعي، وهي مسألة ولايته لأهل البيت عليهم السلام، فإنّ ثمة اعتقاداً لدى الكثيرين بأنّه يولد مبغضاً وكارهاً لهم عليهم السلام، وأنه لا يحبّهم إلا طاهر المولد، لتغدو ـ وفق هذا الاعتقاد المستند إلى بعض الروايات ـ محبتهم دليل طهر الولادة وبغضهم عليهم السلام علامة خبث المولد، فهل هذا المعتقد يمتلك نصيباً من الصحة؟ وكيف نفهم ذلك؟

1. نماذج من الأخبار الدالة على ذلك

ويستند أصحاب هذا الاعتقاد على جملة من الأخبار، المبثوثة في المصادر الحديثيّة والتي عقد لها بعض المحدثين والعلماء أبواباً خاصة في كتب الحديث، ومنهم الشيخ الصدوق[1]، والحر العاملي[2]، والعلامة المجلسي[3]، وقد جمع الأخير كل الأخبار الواردة في هذا المضمون، فبلغت حسب تعداده 31 رواية، وإليك بعض هذه الأخبار:

الخبر الأول: ما رواه الصدوق بسنده إلى جابر بن عبد الله الأنصاري عن رسول الله (ص): «يا عليّ لا يبغضك من قريش إلا سفاحي، ولا من الأنصار إلا يهودي، ولا من العرب إلا دعيّ، ولا من سائر الناس إلا شقيّ، ولا من النساء إلا سلقلقية، وهي التي تحيض من دبرها، ثم أطرق ملياً، ثم رفع رأسه فقال: معاشر الأنصار اعرضوا أولادكم على محبّة علي، فإنْ أجابوا فهم منكم، وإن أبوا فليسوا منكم، قال جابر بن عبد الله: فكنّا نعرض حبّ علي عليه السلام على أولادنا فمن أحبّ علياً علمنا أنه من أولادنا ومن أبغض علياً انتفينا منه»[4].

الخبر الثاني: وعنه قال: حدثنا محمد بن الحسن رحمه الله قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار قال: حدثني أحمد بن الحسين بن سعيد عن علي بن الحكم عن المفضل بن صالح عن جابر الجعفي، عن إبراهيم القرشي قال: كنّا عند أم سلمة رضي الله عنها فقالت:

---

(1) **علل الشرائع**، ج1، ص141، وما بعدها، باب: في أنّ علة محبة أهل البيت عليهم السلام طيب الولادة، وأن علة بغضهم خبث الولادة.

(2) **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، ج3، ص290، باب «أنه لا يبغض علياً والأئمة إلا منافق، أو ولد زنا أو من حملت به أمه في الحيض».

(3) **بحار الأنوار**، ج27 ص142، باب «أن حبهم عليهم السلام علامة طيب الولادة وبغضهم علامة خبث الولادة»

(4) **علل الشرائع** ج1، ص142.

سمعت رسول الله (ص) يقول لعلي عليه السلام: «لا يبغضكم إلا ثلاثة: ولد زنا، ومنافق، ومن حملت به أمّه وهي حائض»[1].

الخبر الثالث: ما رواه الصدوق أيضاً بسنده إلى سيف بن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن لولد الزنا علامات: أحدها: بغضنا أهل البيت، وثانيها: أنه يحن إلى الحرام الذي خلق منه، وثالثها: الاستخفاف بالدين، ورابعها: سوء المحضر للناس، ولا يسيء محضر إخوانه إلا من ولد على غير فراش أبيه، أو [من] حملت به أمه في حيضها»[2].

الخبر الرابع: ما رواه الصدوق أيضاً، قال: حدثنا الحسين بن إبراهيم بن ناتانه (رحمه الله)، قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن أبي عمير، عن أبي زياد النهدي، عن عبيد الله بن صالح، عن زيد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: قال رسول الله (ص): يا علي، من أحبني وأحبك وأحب الأئمة من ولدك فليحمد الله على طيب مولده، فإنه لا يحبنا إلا من طابت ولادته، ولا يبغضنا إلا من خبثت ولادته»[3].

الخبر الخامس: الصدوق قال: حدثنا أبي ومحمد بن الحسن (رضي الله عنهما)، قالا: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن خالد، قال: حدثنا أبو القاسم عبد الرحمن الكوفي وأبو يوسف يعقوب بن يزيد الأنباري الكاتب، عن أبي محمد عبد الله بن محمد الغفاري، عن الحسين بن زيد، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله (ص): من أحبنا أهل البيت فليحمد الله على أول النعم. قيل: وما أول النعم؟ قال: طيب الولادة، ولا يحبّنا إلا من طابت ولادته»[4].

إلى غير ذلك من الأخبار التي سنتطرق إليها فيما يأتي، وإذا كان المستفاد من بعض الأخبار أنّ المعيار في طيب الولادة أو خبثها هو حب علي عليه السلام أو بغضه، ما قد يحتمل معه وجود خصوصية لعلي عليه السلام في هذا الأمر، إلا أنّ ثمة أخباراً أخرى ورد فيها عنوان «أهل البيت»، كما لاحظنا في الخبر الأخير، ما يدفع باتجاه إلغاء الخصوصية عن علي عليه السلام، وإلحاق سائر الأئمة عليهم السلام به.

---

(1) **علل الشرائع**، ج1، ص141.

(2) **الخصال**، ص217، **معاني الأخبار**، ص400، و**من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص417.

(3) **أمالي الصدوق**، ص562، و**علل الشرائع** ج1، ص141، و**معاني الأخبار**، ص161، و**بحار الأنوار**، ج27، ص146.

(4) **الأمالي**، ص561، و**علل الشرائع**، ج1، ص141، و**معاني الأخبار**، ص161، و**بحار الأنوار**، ج27، ص146.

2. الملاحظات على هذه الأخبار

إنّ بعض الأخبار المتقدمة وغيرها قد جعلت بغض علي عليه السلام علامة نفاق المبغض، وهذا أمر لا غبار عليه، وهو وارد في صحاح الأخبار عند الفريقين [1]، وتفسيره واضح، وهو أنّ علياً عليه السلام هو إمام هدى، وهو مع الحق يدور معه كيفما دار [2]، فلا يبغضه من كان مؤمناً، وعليه، فرمي مبغضه بالنفاق، لا يثير إشكالاً، لأنّ النفاق صفة يتلبس بها الإنسان باختياره.

وأما المضمون الآخر الذي جاء في هذه الروايات فهو الطعن بطهارة نسب من لم يكن موالياً لعلي عليه السلام أو لأهل البيت عليهم السلام، وهذا المضمون مثار إشكال كبير وتواجهه أكثر من ملاحظة واعتراض، إلا على تفسير معين سوف نشير إليه، والملاحظات الواردة على ظاهر هذه الأخبار هي:

الملاحظة الأولى: إنّ الروايات المذكورة ـ على كثرتها ـ ضعيفة السند، ولم نجد رواية واحدة منها تمتلك سنداً صحيحاً. أجل، ذكر الشيخ آصف محسني أنّ الرواية رقم 21 والتي أوردها المجلسي في البحار معتبرة سنداً، وهي رواية سيف بن عميرة المتقدمة.

ولكننا نخالفه الرأي، فهذه الرواية ضعيفة السند، والسبب في ضعفها هو أنّ جعفر بن محمد بن مسرور شيخ الصدوق مهمل لم يرد فيه توثيق، وإنْ كان بقيّة رجال السند كلّهم ثقات. نعم غاية ما هناك أنّ الشيخ الصدوق قد ترحم على ابن مسرور، فيصلح شاهداً للوثاقة، ولكنّ هذا الشاهد ضعيف، لأنّ الترحم في نفسه لا يدل على الوثاقة، لأن الترحم دعاء وهو يجوز بحق الكاذب والصادق، ولا هو ذو دلالة عند أهل الفن على التوثيق.

وتضعيف الأخبار التي يقع ابن مسرور في سندها هو ما جرى عليه السيد الخوئي، ولم يبال بترحم الصدوق عليه، قال: «نعم، تصدّى المرحوم الميرزا محمّد في الوسيط لعدّ الرجل في الحسان، باعتبار ترحّم الصدوق وترضّيه عليه، وأقرّه الأردبيلي في جامع الرواة على ذلك، لكنّه لا يتم، فانّ الترحّم بنفسه لا يقتضي التوثيق ولا يكشف عن حسن الحال،

(1) فقد روى الترمذي بسنده عن علي قال: «لقد عهد إليّ النبي (ص) النبي الأمي أنه لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»، **سنن الترمذي**، ج5، ص306، و**مسند أحمد**، ج1، ص95، و**سنن النسائي**، ج8، ص116، وفي خبر آخر عن عمران بن الحصين أن رسول الله (ص) قال لعلي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»، **المعجم الأوسط** للطبراني، ج2، ص337، إلى غير ذلك من مصادر السنة ناهيك عن مصادر الشيعة.

(2) في سنن الترمذي عنه «رحم الله عليّاً... اللهم أدر الحق معه حيث دار»، **سنن الترمذي**، ج5، ص297، ورواه الحاكم في **المستدرك**، ج3، ص124، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

وقد رأينا الصدوق كثيراً ما يترحّم ويترضّى على مشايخه وفيهم الضعيف وغيره، وأنّ ذلك منه لا يكشف إلَّا عن كونه شيعياً إمامياً لا يزيد عليه بشيء، كيف، وقد ترحّم الصادق عليه السلام على جميع زوّار الحسين عليه السلام وفيهم الفاسق والكذّاب وشارب الخمر، أفهل ترى أنّ ترحّم الصدوق وترضّيه أعظم شأناً من ترحّم الصادق عليه السلام؟!»[1].

لا يقال: إنّ الروايات المذكورة بسبب كثرتها وتضافرها[2] يحصلُ الوثوق بصدور مضمونها، ولا يحتاج معه إلى وثاقة السند في كل واحد منها أو في أحدها، مؤيدة بما ورد في بعض كتب السنة حكاية عن لسان بعض الأنصار: «كنا نبور[3] أولادنا بحب علي رضي الله عنه»[4].

لأننا نقول: إنّ الأخبار المشار إليها ـ لدى التدقيق ـ لا تبلغ العدد المذكور، لأنّ بعضها لا دلالة لها على المدعى[5]، وبعضها مراسيل وتشتمل على المضمون عينه الذي تضمنته بعض المسانيد، ما يرجح رجوع بعضها إلى البعض الآخر، على أنّ اشتمال الأخبار على مضامين غريبة وغير قابلة للتصديق بها كما سيأتي، يحول دون حصول الوثوق بصدور المضمون المذكور عنهم عليهم السلام إلا على تفسير سوف نذكره فيما بعد.

الملاحظة الثانية: ثمّة تساؤلٌ علينا طرحه إزاء ما تضمنته هذه الأخبار، والتساؤل يدور حول السبب والعلة في بغض ابن الزنا لهم عليهم السلام، وفي كون بغضهم علامة خبث المولد؟

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي** (الصلاة)، ج15، ص218.

(2) أشار إلى استفاضة الروايات الواردة في ذلك العلامة الخاجوئي المازندراني، في كتاب **الرسائل الاعتقادية**، ج1، ص196.

(3) أي نختبر.

(4) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص162.

(5) كما هو الحال في الخبر السابع، وهو ما رواه عن تفسير علي بن إبراهيم: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ﴾ أي طاب مواليدكم، لأنه لا يدخل الجنة إلا طيب المولد ﴿فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ [الزمر: 73] قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: إن فلاناً و فلاناً غصبونا حقنا واشتروا به الإماء وتزوجوا به النساء، ألا وإنا قد جعلنا شيعتنا من ذلك في حل لتطيب مواليدهم»، **بحار الأنوار**، ج27، ص147، فهو مما لا علاقة له بكون البغض سبباً لخبث الولادة، وإنما يتحدث عن أمر آخر، وهو إحلال حقه في المال العام لشيعتهم لتطيب ولادتهم، وهكذا فإنّ الخبر التاسع في الباب لا علاقة بالمدعى، وهو ما روي مرسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما ابتلى الله به شيعتنا فلن يبتليهم بأربع: بأن يكونوا لغير رشدة، أو أن يسألوا بأكفهم، أو أن يؤتوا في أدبارهم، أو أن يكون فيه أخضر أزرق»، **بحار الأنوار**، ج27، ص147. فإن عدم ابتلاء شيعتهم بخبث الولادة لا دلالة فيه على أن كل من أبغضهم فهو خبيث الولادة. غايته أن الغير قد يبتلى بخبث الولادة، والملاحظة عينها تنطبق على الحديث العاشر، إلى غير ذلك من الأحاديث المذكورة في الباب المشار إليه والتي يمكن القول بعدم دلالتها على المدعى.

يوجد تفسيران لذلك:

الأول: أن يكون سبب بغضه لهم عليهم السلام هو وجود تنافر تكويني بين محبتهم وولايتهم عليهم السلام وبين التولد من الزنا، بحيث لا يمكن لمن انعقدت نطفته من الزنا أن يتولاهم أو يحبّهم عليهم السلام، كما قد يتراءى من هذه الأخبار[1]، ويكون في الأمر فضيلة أو كرامة اختص الله تعالى بها أهل البيت عليهم السلام، وذلك بزرع محبتهم في قلوب خصوص طاهري الولادة. وهذا التوجيه يرد عليه أكثر من إشكال:

1. إن التنافر التكويني الذي تكون علته وغايته إبراز فضيلة لعلي وأهل البيت عليهم السلام مردّه إلى حرمان إلهي لابن الزنا من محبتهم، والسؤال: لمَ يُحرم هذا الإنسان من محبتهم وولايتهم عليهم السلام ما دام أنّ خبث نسبه ليس أمراً اختيارياً له، أيعاقب على ذنب اقترفه أبواه؟!

إن قلت: إن المسألة ليست عقاباً، وإنما هذا أثر وضعي يترتب بشكل قهري على انعقاد نطفته من الزنا.

قلت: إنّ هذا لا يرفع الإشكال، لأنّ الأثر الوضعي هو بيد الله تعالى، فلأي سبب يحرم تعالى ابن الزنا من محبتهم وولايتهم؟! ثمّ إذا كان نسبه غير الطاهر لا يوجب حرمانه من معرفة الله ولا يمنعه من أن يكون لائقاً بحب الله تعالى أو محبة الرسل، ولا يمنع من أن يحسن إسلامه وإيمانه، فلمَ يوجب حرمانه من محبة خصوص الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟! لا يُفهم لذلك وجه.

2. إنّ هذا التنافر التكويني، إن كان يجعل محبتهم وولايتهم ممتنعة على الولد غير الشرعي أو شبه ممتنعة، كما يتراءى من الأخبار، فلمَ يؤمر هذا الشخص بمحبتهم ويكلّف بولايتهم ما دام أنه لا يتمكن من ذلك؟! أيؤمر المرء بتكليفٍ لا يطيقه ولا سبيل له إلى امتثاله؟! والله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾[2]، وإن كان لا يجعل محبتهم ممتنعة، بل من الممكن أن يحبّهم ويتولاهم، فهنا نسأل: إذن ما الذي يميّز ابن الزنا عن غيره، فكل الناس باستطاعتها أن تتولاهم؟

---

(1) ويشهد له ما جاء في بعض تلك الأخبار من أنّ الأطفال كانوا يمتحنون بحب علي عليه السلام، فمن أظهر حبه علم أنه طاهر المولد، ومن أظهر بغضه علم أنّه خبيث المولد، ومن الواضح أن الطفل لم يتسن له معرفة علي عليه السلام ومعاشرته ليكون بغضه له قائماً على سوء اختيار منه، فلا محالة يكون حبه وبغضه له أمراً قد غرسه الله تعالى في نفسه.

(2) سورة البقرة، الآية 286.

إن قلت: الذي يميّزه هو درجة الاستعداد العالية عنده لبغضهم عليهم السلام.

قلت: إنّ درجة الاستعداد لا تصلح معياراً عاماً لجعل حبّهم علامة طيب المولد وبغضهم علامة خبثه، لأنّ الاستعداد لبغضهم لا يمنع من نجاح الكثيرين من أولاد الزنا وبمعونة التربية الصالحة أن يصبحوا من محبيهم، على أنّ الاستعداد إنما يعقل إذا كان استعداداً للهداية العامة وليس الاهتداء لخصوص الولاية.

3. أما تفسير الأمر وكأنه فضيلة أو كرامة لهم عليهم السلام، فلسنا نفهم وجه الفضيلة في غرس محبتهم في قلوب خصوص طيبي الولادة وإخراجها من قلوب خبيثي الولادة! إذ لربما يقال: إنّ الفضيلة أو الكرامة تكون بغرس محبتهم في كل النفوس، بما في ذلك نفوس الأولاد غير الشرعيين، بل ونفوس الكفرة، ليكون علي وسائر الأئمة عليهم السلام أبواب هداية إلى الحق وسفن نجاة لجميع العباد إلا من اختار العمى على الهدى والباطل على الحق، وبذلك يتاح لهذه الشريحة فرصة الهداية كما يتاح ذلك لغيرها. ودعوى أنّ الفضيلة في ذلك تكمن في أنّ النبي (ص) قد أعطى «معياراً، يكشف الناس به الخفايا، ويظهرون به الخبايا، لأنهم على يقين من صدق نبيهم»[1] هي دعوى مرفوضة، لما تقدم في ثنايا البحوث السابقة من أنّ كشف خفايا الناس ليس أمراً محبوباً لله تعالى، بسبب ما يستلزمه من فضحٍ للمستور، بل هو أمر تبغضه الشريعة، ومعرفة صدق النبي (ص) لا يتوقف على كشف الفضائح المستورة، وإنما لها طرقها المعروفة وهي كثيرة، ومن أهمها: ما خلّفه في الأمة من الثقلين، وهما: القرآن الكريم وهو المعجزة العظيمة، والعترة الطاهرة وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام الذي يعد ـ بحق ـ في علومه ومزاياه وخصائصه معجزة كبيرة لرسول الله (ص)، لأنّه تلميذه وأقرب الناس إليه، ففضيلة علي عليه السلام تكمن في علمه وتساميه في الروح والأخلاق إلى غيرها من كراماته التي تجعله مأوى القلوب وجاذباً للنفوس وليس منفراً لها.

الثاني: أن يكون سبب بغض الولد غير الشرعي لهم عليهم السلام ناشئاً من أنه ـ في العادة ـ يعيش في بيئة بعيدة عن الإيمان والاستقامة، ما يجعله بشكل تلقائي كارهاً لأهل الإيمان والاستقامة، وعلى رأسهم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فالأمر لا يرتبط بنفور تكويني لابن الزنا عن علي عليه السلام، وإنما بنفور إرادي كسبي.

وهذا التوجيه مقبول ولا غبار عليه، لكنْ شرط أن يقال إنّ المناط والمعيار لا ينحصر

(1) **الصحيح من سيرة الإمام علي** عليه السلام، ج8، ص287.

بهم عليهم السلام، فبغض النبي محمد (ص) ـ بصفته صاحب هذه الشريعة التي تدعو إلى الاستقامة ـ هو أيضاً علامة خبث الولادة، ما يعني أنّ علياً والأئمة عليهم السلام إنّما ذكروا باعتبارهم النموذج الأبرز الممثل للحق والداعي إليه، ولعلّ تخصيص الأئمة عليهم السلام بالذكر دون النبي (ص)، بلحاظ أنّ بغض النبي (ص) لم يكن أحدٌ يملك الجرأة على إظهاره لاستلزامه الكفر والردة عن الإسلام، بخلاف بغض علي عليه السلام فقد كان إظهاره أسهل، ولا سيما بعد أن أسس له الأمويون وعملوا كل ما في وسعهم لإبعاد الأمة عنه.

وبناءً على هذا التفسير، اتضح أنه لا بدّ أن يعدّ البغض علامة غالبية على خبث الولادة، وليست علامة عامة وشاملة، فغالب أبناء الزنا ـ وليس جميعهم ـ تدفعهم البيئة المنحرفة والتربية السيئة إلى بغض علي عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام. كما أنّ هذه العلامة ليست دائمية ولا مطردة وإنما هي مرهونة بظروفها التي تسهم في بغضه لأهل البيت عليهم السلام، فلو تبدلّت الظروف، وأصبح الأولاد غير الشرعيين خاضعين للتربية الصحيحة ما جعلهم محبين لهم عليهم السلام، فتسقط هذه العلامة، حتى بلحاظ الغلبة.

الملاحظة الثالثة: إنّ الدراسة التفصيلية لتلك الأخبار تقود إلى أنّ ثمة إشكالات مضمونيّة في معظمها تمنع من الأخذ بها، من قبيل:

1. ما جاء في بعضها من أنّ المؤمن لا يكون مجنوناً، ولا يسأل عن أبواب الناس، فعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أربع خصال لا تكون في مؤمن: لا يكون مجنوناً، ولا يسأل عن أبواب الناس، ولا يولد من الزنا، ولا ينكح في دبره»[1]. وهذا المعنى موجود في أكثر من رواية، ولسان الخبر هو لسان نفي حقيقي، وليس نفياً في سياق النهي، لأنّ السياق لا يناسبه، لأنه لا معنى للنهي بلحاظ المجنون ولا من انعقدت نطفته من الزنا، والنفي الحقيقي ـ كما ترى ـ مخالف للواقع، فالمؤمن قد يكون مجنوناً أو يسأل الناس وحتى الخصلة الأخيرة المذكورة في الرواية ربما ابتلي بها بعض المؤمنين.
2. ما جاء في ذيل الخبر الثالث من أنّه لا يسيء محضر إخوانه إلا ابن زنا، أو من ولد في حالة الحيض، فإنّ هذا المضمون لا يمكن الالتزام به، لأنا نجد أنّ كثيراً من طاهري المولد قد يسيئون محضر إخوانهم.
3. ما جاء في بعضها من أنّ ولد الزنا هو الذي تسبق نطفةُ الشيطان نطفةَ أبيه في تلقيح

(1) **الخصال**، ص229.

بويضة أمّه، فتحمل به وقد انعقدت نطفته من الشيطان![1] وهذا مضمون غير قابلٍ للتصديق، لما سيأتي.

إلى غير ذلك من المضامين الجزئية التي لا يمكن الموافقة عليها.

الملاحظة الرابعة: إنّ لسان معظم تلك الأخبار يتضمن تصريحاً بأنّ المبغض لهم هو ابن زنا، وأنّ الأمّ زانية[2]، وإذا كان الولد ابن زنا وأمّه زانية بإخبارٍ من الإمام عليه السلام، وإخباره مطابق للواقع جزماً، فاللازم ترتيب الآثار الشرعية على ذلك، ومنها سقوط حدّ القذف على من اتهم المرأة بالزنا، ومنها: أنّ ولدها هذا لا يرث أباه ـ بناءً على المشهور من أنّ ابن الزنا لا يرث أباه ـ ومنها: وجوب انتفاء الأب عنه، لأنه لا يجوز له أن يلحق بنسبه من ليس متكوناً من مائه... وربما قيل أيضاً بجواز المطالبة بإقامة الحد الشرعي عليها، لأنها زانية بنص كلام الإمام عليه السلام؟! ومعلوم أنّ شيئاً من ذلك لا يمكن الالتزام به، ولا أعتقد أنّ فقيهاً يلتزم بهذه اللوازم ويبيح رمي أمَّ كل شخص كارهٍ لهم عليهم السلام وقذفها بأنها زانية أو يمنع ميراث الولد من أبيه، وكيف يجوز اتهام أمهات المبغضين والنواصب بالزنا، مع أنّ هذا ينافي ما ورد في الشريعة من تحريم رمي المحصنات بغير شهود، والدعوة إلى الستر على الناس.

قد يقال: إنّ هذه الأخبار ليست بصدد بيان جواز طعن أمهات الناصب لهم العداء واتهامهن بالزنا، ولا بصدد غيره من الآثار الشرعيّة، وإنما هي بصدد الكشف عن حقيقة واقعيّة، وهي أنّ من يبغضهم هو في الواقع ابن زنا، ولذا كانت واردة على نهج القضية الحقيقية وليس الخارجية الشخصيّة.

ولكننا نقول:

أولاً: إنّ دلالة تلك الأخبار على الطعن والغمز من قناة أمهات هؤلاء ورميهنّ بالزنا ليس خافياً، والاتهام بالزنا عندما يصدر من إمام أيّاً كان الداعي له، فهو يدلّ ـ بنظر المسلم المتبع للإمام والمقتدي به ـ على عدم حرمة اتهامهنّ بالزنا، ولو كان ذلك ممنوعاً لأشير إليه، مع أنّه لم تتم الإشارة في خبر من تلك الأخبار إلى التفكيك بين الأمرين، أو إلى عدم جواز قذفهن بالزنا، وكيف لا يجوز ذلك والإمام عليه السلام ـ حسب الفرض ـ يجزم بكون الأم زانية!

ثانياً: على أنه إذا كان يحرم رمي الأولاد بأنهم أبناء زنا ولا يتعامل معهم على هذا الأساس في شيء من الأحكام المتصلة بابن الزنا (لو تمت تلك الأحكام)، ويحرم قذف

---

(1) كما جاء في الحديثين الثالث عشر والعشرين من الباب الذي عقده المجلسي لذلك.

(2) لاحظ الخبر السادس فقد جاء فيه: «من وجد برد حبِّنا على قلبه فليكثر الدعاء لأمه، فإنها لم تخن أباه»، **بحار الأنوار**، ج27، ص147.

أمهاتهم بالزنا فما الثمرة من كشف الواقع ولمَ تذكر الروايات هذا الأمر وتغمز من قناتهنّ؟! وما قيل من أنّ النبي (ص) أراد أن يعطي «معياراً، يكشف الناس به الخفايا، ويظهرون به الخبايا، لأنهم على يقين من صدق نبيهم»، قد عرفت ضعفه، وكيف نصدّق أنّ النبي (ص) يريد فعلاً كشف المستور وإظهار الخبايا؟! والحال أنّ الشريعة التي جاء بها حرصت على الستر على الناس، وجرت على الأخذ بالظاهر، فجعلت الولد للفراش، ونهت عن التفتيش عن بواطن الناس وعن إشاعة الفاحشة وقد ورد عن الأئمة عليهم السلام أخبار صحيحة تنهى عن الطعن في نسب الناس حتى من غير المسلمين، لأنّ «لكل قوم نكاحاً يعتصمون به عن الزنا»[1]، بمعنى أنّ كل قوم لهم زواج ويميّزون به بين العلاقة الشرعية والأخرى غير الشرعية، فزواجهم صحيح ولا يطعن فيه. وعليه، فلا يعقل صدور طعن عام عنهم عليهم السلام يشكك بنَسَب كل من لم يكن محباً لهم أو من كان كارهاً لهم.

ثالثاً: وأمّا ما أشير إليه من أنّ الأخبار واردة على نهج القضيّة الحقيقية وليس الخارجية، فيرده: أنّ هذا خلاف صريح بعضها، كما في الخبر الذي رواه الحميري (304هـ) في قرب الإسناد، بسنده عن عبد الله بن ميمون القداح، عن جعفر، عن أبيه قال: «جاء رجل إلى علي عليه السلام فقال: جعلني الله فداك، إنّي لأحبكم أهل البيت. قال: وكان فيه لين. قال: فأثنى عليه عدة. فقال له: كذبت، ما يحبنا مخنث، ولا ديوث، ولا ولد زنا، ولا من حملت به أمه في حيضها. قال: فذهب الرجل، فلما كان يوم صفين قتل مع معاوية»[2].

الملاحظة الخامسة: إنّ الدارس لسيرة الأئمة عليهم السلام يجد أنّ بعضهم قد تزوج نساءً تبغض علياً عليه السلام، فقد تزوج الإمام زين العابدين عليه السلام امرأة شيبانية كانت تشتم علياً عليه السلام[3]، وتزوج الإمام الباقر عليه السلام من امرأة ثقفيّة كانت تبرأ من علي عليه السلام[4]، كما زوج الأئمة عليهم السلام

---

(1) **الكافي** ج2، ص224.

(2) **قرب الإسناد**، ص26، وبحار الأنوار، ج27، ص148.

(3) جاء في موثق زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْبَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتِمُ عَلِيّاً عليه السلام فَإِنْ سَرَّكَ أَنْ أُسْمِعَكَ مِنْهَا ذَاكَ أَسْمَعْتُكَ؟! قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِذَا كَانَ غَداً حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعُدْ فَاكْمُنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ كَمَنَ فِي جَانِبِ الدَّارِ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَكَلَّمَهَا فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا وَكَانَتْ تُعْجِبُه»، **الكافي** ج5، ص351. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص303.

(4) في خبر مَالِكِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وعَلَيْه مِلْحَفَةٌ حَمْرَاءُ جَدِيدَةٌ شَدِيدَةُ الْحُمْرَةِ، فَتَبَسَّمْتُ حِينَ دَخَلْتُ، فَقَالَ: كَأَنِّي أَعْلَمُ لِمَ ضَحِكْتَ ضَحِكْتَ مِنْ هَذَا الثَّوْبِ الَّذِي هُوَ عَلَيَّ. إِنَّ الثَّقَفِيَّةَ أَكْرَهَتْنِي عَلَيْه، وأَنَا أُحِبُّهَا فَأَكْرَهَتْنِي عَلَى لُبْسِهَا. ثُمَّ قَالَ: إِنَّا لَا نُصَلِّي فِي هَذَا ولَا تُصَلُّوا فِي الْمُشْبَعِ الْمُضَرَّجِ، قَالَ ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَيْه وقَدْ طَلَّقَهَا فَقَالَ: سَمِعْتُهَا تَبَرَّأُ مِنْ عَلِيٍّ عليه السلام فَلَمْ يَسَعْنِي أَنْ =

بعض بناتهم من رجال لا يوالون علياً عليه السلام، بل بعضهم يصفهم الخطاب الشيعي بأنهم أخصام علي عليه السلام وأعداؤه[1]، والسؤال: هل يلتزم أصحاب الاعتقاد المذكور أنّ النبي (ص)

= أُمْسِكَهَا وهِيَ تَبَرَّأُ مِنْه»، انظر: **الكافي**، ج447. الحديث مجهول، أنظر: **مرآة العقول**، ج22 ص325. وما جاء في هذه الرواية توضح بعض جوانبه موثقة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: كَانَتْ تَحْتَه امْرَأَةٌ مِنْ ثَقِيفٍ ولَه مِنْهَا ابْنٌ يُقَالُ لَه إِبْرَاهِيمُ، فَدَخَلَتْ عَلَيْهَا مَوْلَاةٌ لِثَقِيفٍ فَقَالَتْ لَهَا: مَنْ زَوْجُكِ هَذَا؟ قَالَتْ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَتْ: فَإِنَّ لِذَلِكِ أَصْحَاباً بِالْكُوفَةِ قَوْمٌ يَشْتِمُونَ السَّلَفَ ويَقُولُونَ، قَالَ: فَخَلَّى سَبِيلَهَا. قَالَ: فَرَأَيْتُه بَعْدَ ذَلِكَ قَدِ اسْتَبَانَ عَلَيْه وتَضَعْضَعَ مِنْ جِسْمِه شَيْءٌ. قَالَ: فَقُلْتُ لَه: قَدِ اسْتَبَانَ عَلَيْكَ فِرَاقُهَا قَالَ: وقَدْ رَأَيْتَ ذَاكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ» **الكافي**، ج5، ص351. وكذلك وعَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وهُوَ جَالِسٌ عَلَى مَتَاعٍ فَجَعَلْتُ أَلْمِسُ الْمَتَاعَ بِيَدِي، فَقَالَ: هَذَا الَّذِي تَلْمِسُه بِيَدِكَ أَرْمَنِيٌّ، فَقُلْتُ لَه: ومَا أَنْتَ والأَرْمَنِيَ! فَقَالَ: هَذَا مَتَاعٌ جَاءَتْ بِه أُمُّ عَلِيٍّ امْرَأَةٌ لَه. فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ دَخَلْتُ عَلَيْه فَجَعَلْتُ أَلْمِسُ مَا تَحْتِي فَقَالَ: كَأَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْظُرَ مَا تَحْتَكَ؟ فَقُلْتُ: لَا ولَكِنَّ الأَعْمَى يَعْبَثُ، فَقَالَ لِي: إِنَّ ذَلِكَ الْمَتَاعَ كَانَ لأُمِّ عَلِيٍّ وكَانَتْ تَرَى رَأْيَ الْخَوَارِجِ فَأَدَرْتُهَا لَيْلَةً إِلَى الصُّبْحِ أَنْ تَرْجِعَ عَنْ رَأْيِهَا وتَتَوَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَامْتَنَعَتْ عَلَيَّ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ طَلَّقْتُهَا»، انظر: **الكافي**، ج6، ص477. والحديث ضعيف، انظر: **مرآة العقول**، ج22 ص368. لأن الظاهر أنّ الروايات الثلاث تشير إلى زوجة واحدة.

(1) ونذكر بعض الأمثلة:

المثال الأول: تزويج النبي (ص) بنتيه من عثمان بن عفان. وقد أثبتنا أنّ رقية وأم كلثوم وزينب هنّ بنات حقيقيات لرسول الله (ص) من زوجته أم المؤمنين خديجة، ولسنا ربائبه كما يدعي البعض، انظر حول ذلك كتابنا: **أحاديث حول السيد عائشة ـ رؤية شيعية معاصرة**، ص275 وما بعدها.

المثال الثاني: زواج عمر من أم كلثوم بنت علي عليه السلام، روى الكليني والشيخ في الموثق عن مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ سَأَلْتُه عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا أَتَعْتَدُّ فِي بَيْتِهَا أَوْ حَيْثُ شَاءَتْ قَالَ بَلْ حَيْثُ شَاءَتْ إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام لَمَّا تُوُفِّيَ عُمَرُ أَتَى أُمَّ كُلْثُومٍ فَانْطَلَقَ بِهَا إِلَى بَيْتِه»، ونحوه صحيح هشام بن سالم، انظر **الكافي** ج6، ص115، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص161، وروى الشيخ بإسناده عن القداح عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: ماتت أم كلثوم بنت علي عليه السلام وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدرى أيهما هلك قبل، فلم يورث أحدهما من الآخر وصلي عليهما جميعاً»، **تهذيب الأحكام**، ج9، ص362، وقد اعتمد الفقهاء على هذا الخبر في باب الصلاة على الأموات، وباب الميراث، انظر: **مسالك الأفهام**، ج13، ص270.. وروى الشيخ في (الخلاف) عن عمار بن ياسر قال: أخرجت جنازة أم كلثوم بنت علي وابنها زيد بن عمر، وفي الجنازة الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأبو هريرة، فوضعوا جنازة الغلام مما يلي الإمام والمرأة وراءه، وقالوا: هذا هو السنة»، انظر: **الخلاف**، ج1، ص169. وفي صحيح هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: لَمَّا خَطَبَ إِلَيْه قَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهَا صَبِيَّةٌ قَالَ فَلَقِيَ الْعَبَّاسَ فَقَالَ لَه مَا لِي أَبِي بَأْسٌ قَالَ: ومَا ذَاكَ؟ قَالَ: خَطَبْتُ إِلَى ابْنِ أَخِيكَ فَرَدَّنِي أَمَا واللَّه لأُعَوِّرَنَّ زَمْزَمَ ولَا أَدَعُ لَكُمْ مَكْرُمَةً إِلَّا هَدَمْتُهَا ولأُقِيمَنَّ عَلَيْه شَاهِدَيْنِ بِأَنَّه سَرَقَ ولأَقْطَعَنَّ يَمِينَه، فَأَتَاه الْعَبَّاسُ فَأَخْبَرَه وسَأَلَه أَنْ يَجْعَلَ الأَمْرَ إِلَيْه فَجَعَلَه إِلَيْه»، انظر: **الكافي**، ج5، ص346، وهذا لا يدل على أنه تزوجها بالإجبار والإكراه ورغماً عن إرادتها، ورفض أبيها أمير المؤمنين عليه السلام، كيف وقد =

أو الأئمة عليهم السلام قد تزوجوا من بنات زنا؟! وأنّهم زوجوا بناتهم من أبناء زنا؟! مع ملاحظة أنّ بعض النساء التي تزوّج منها بعض الأئمة عليهم السلام بقين على عقائدهن، واللافت أنّ بعضهن كنّ من الخوارج المعروفات ببغض علي عليه السلام، كما ذكرنا ذلك مفصلاً في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

وجرياً على ذلك نستطيع القول: إنّ الأخذ بهذا المعيار قد يؤدي إلى اتهام بعض زوجات الأئمة عليهم السلام بالزنا، لأنّ بعض أبنائهم كانوا مبغضين لبعض الأئمة عليهم السلام، وربما افتروا عليهم كما حصل مع العباس بن موسى الكاظم مع أخيه الإمام الرضا عليه السلام؟! أو كما جرى مع جعفر الكذاب؟ وغير ذلك، وهكذا قد يؤدي إلى اتهام بعض كبار العلويين الأشراف بأنّهم من أبناء الزنا، بسبب ما عرف من عداوتهم لبعض الأئمة، كالإمام الصادق عليه السلام[1].

إلا أن يقال: إنّه لم يثبت أنّ أبناء الأئمة عليهم السلام وبعض الأشراف العلويين كانوا مبغضين وناصبي العداء، وإنما غاية الأمر أن الدنيا ـ بمالها ومناصبها ـ قد غرتهم فوقفوا في وجه بعض الأئمة عليهم السلام وفعلوا ما فعلوا، وهذا قد يقال بحق بعض الخلفاء أيضاً[2].

= فوض عليه السلام الأمر إلى العباس، فهذه الصحيحة تدل على كراهية الإمام عليه السلام لهذا الزواج، ثم تفويضه الأمر إلى عمّه العباس، ولو كان الزواج باطلاً لما قبل به، ولا يمكن إرغامه عليه.

المثال الثالث: زواج مصعب بن الزبير من سكينة بنت الإمام الحسين عليه السلام، وقد تحدث عنه المؤرخون والعلماء، قال الشهيد في المسالك مستدلاً على عدم اشتراط الكفاءة في غير الإسلام: «وزوّج النبي (ص) وسلم ابنته عثمان، وزوج ابنته زينب بأبي العاص بن الربيع، وليسا من بني هاشم. وكذلك زوج علي عليه السلام ابنته أم كلثوم من عمر، وتزوج عبد الله بن عمرو بن عثمان فاطمة بنت الحسين عليه السلام، وتزوج مصعب بن الزبير أختها سكينة، وكلهم من غير بني هاشم وأوضع نسباً»، انظر: **مسالك الأفهام**، ج7، ص409. ونظيرها في **تذكرة الفقهاء**، (طبعة حجرية)، ج2، ص604، وهو موجود في **المغني** لابن قدامة، ج7، ص376. وهكذا نجده في **جواهر الكلام** ج30، ص101. وقال السيد أحمد الخونساري: «فهل ترى نكاح سكينة بنت الحسين صلوات الله عليه باطلاً مع أن مصعب بن زبير حاله معلومة»، انظر: **جامع المدارك** ج4، ص259.

ومن الأمثلة الصارخة في المقام أن النبي (ص) قد تزوج من السيدة عائشة، فإذا كانت كارهة لعلي عليه السلام، فهل يعني ذلك أنها ابنة زنا وأن النبي (ص) قد تزوج بابنة زنا؟! هذا أمر لا يمكن للإنسان المسلم أن يفوه فيه أو يجرؤ عليه!

(1) لاحظ على سبيل المثال مضمون الرسالة التي بعثها يحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّه بْنِ الْحَسَنِ إِلَى الإمام مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام، وما فيها من جرأة على الإمام عليه السلام واتهام له ولأبيه الباقر عليه السلام بادعاء مقام ليس لهم، وقوله له: «وقَدِيماً ادَّعَيْتُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ وبَسَطْتُمْ آمَالَكُمْ إِلَى مَا لَمْ يُعْطِكُمُ اللَّه فَاسْتَهْوَيْتُمْ وأَضْلَلْتُمْ»، **الكافي**، ج1، ص367. وقد تطرقنا لكثير من أسماء المذمومين من أبناء الأئمة عليهم السلام، وبعض فعالهم، في كتاب **في بناء المقامات الدينية**، ص157 وما بعدها.

(2) قال السيد الخوئي: «ومن هنا يُحكم بإسلام الأوليْن الغاصبيْن لحقّ أمير المؤمنين عليه السلام ظاهراً لعدم =

وربما يقال في ردّ أصل الملاحظة المذكورة: إنّ الأخبار المتقدمة وإن دلّت على أنّ كل ابن زنا فهو مبغض، لكن لا دلالة فيها على أنّ كل مبغض فهو ابن زنا، فقد يكون المبغض منافقاً وقد يكون ابن حيضة، كما جاء في بعض تلك الأخبار. وبناءً عليه فلا نستطيع القول: إنّ من ثبت أنه مبغض لهم من زوجاتهم وأولادهم فهو ابن زنا.

ونقول: إنّ هذه الملاحظة لكانت صحيحة لو كانت الأخبار التي تذكر أكثر من سبب للبغض، وأحدها خباثة المولد، هي الأساس في هذا الباب، بيد أنّ أكثر الأخبار فيه قد دلّت على الكليّة من الجانبين، وأنه لا يحبّهم إلا من طهرت ولادته، ولا يبغضهم إلا من خبثت ولادته، فإذا لم تقدّم هذه لكثرتها، فهذا يخلق شيئاً من التهافت والتضاد الداخلي في أخبار الباب فيزيدها وهناً على وهن، فتأمل، فإنه قد يقال: أنْ لا تهافت ولا تضاد بين الأخبار وإنما النسبة بين المجموعتين هي العموم والخصوص المطلق، فيرفع اليد عما ظاهره وجود سبب واحد للبغض وهو كونه ابن زنا، بما دلّ على وجود أسباب أخرى.

الملاحظة السادسة: إنّ الروايات المذكورة دلّت على أنّ من أحبّهم فهو طيّب الولادة، ومن أبغضهم فهو خبيث الولادة، ولكنْ ماذا عمن لا يعرف عنهم شيئاً فلا هو يحبهم ولا يبغضهم كما هو حال أكثر الناس من غير المسلمين؟ المستفاد من تلك الأخبار أنّ هذا الصنف لا هو طيب الولادة ولا هو خبيث الولادة، أي هم على حالة ثالثة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به[1]، لأنّ الناس واقعاً إما طاهرو المولد أو خبيثو المولد وليس هناك صنف ثالث. والإمام عليه السلام بناءً على الفهم المشهور لتلك الأخبار ناظرٌ إلى بيان عالم الواقع والثبوت، وليس ناظراً إلى عالم الإثبات ليقال: إنه بلحاظ هذا العالم لا مفرّ من الالتزام بوجود صنف ثالث، وهم مجهولو الحال في مسألة البغض والحبّ.

الملاحظة السابعة: هل إنّ بغضهم عليهم السلام ولو لبرهة من الزمن يكشف عن أن الولد هو ابن زنا، حتى لو تاب بعد ذلك وعرف فضلهم وأحبّهم؟ أم إنّه لا يحكم بكونه ابن زنا إلا مع استمرار البغض إلى آخر عمره؟

إن كان مجرد بغضهم لبرهة من الزمن كفيلاً باتهام المبغض بأنه ابن زنا، فكيف نفسر أنّ بعض أصحابهم كانوا من المبغضين لهم في أول الأمر، ثم اهتدوا على أيديهم وصاروا

= نصبهم ـ ظاهراً ـ عداوةً لأهل البيت، وإنما نازعوهم في تحصيل المقام والرياسة العامة»، **فقه الشيعة**، ج3، ص126، ولمزيد من التوسع في ذلك راجع ما ذكرناه في مبحث النصب من كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**.

(1) **مشرعة بحار الأنوار**، ج2، ص7 ـ 8.

من خلّص أصحابهم[1]، فهل كان الأئمة عليهم السلام يحكمون بأنّ هؤلاء هم أولاد زنا؟! وإن كان الحكم بذلك مشروطاً باستمرارهم على البغض إلى آخر العمر، فهذا يعني أننا لا نستطيع أن نحكم على أي كان بأنه ابن زنا، بسبب ما ظهر لنا من بغضه لهم عليهم السلام، إذ لربما رُزِق حبّهم بعد ذلك، في مرحلة من عمره، ولو في سكرات الموت.

وفي ضوء الملاحظات المتقدمة، فلا يستبعد أن تكون هذه الأخبار من الموضوعات التي أراد واضعها إبعاد الناس عن أهل البيت عليهم السلام وتشويه صورتهم، كما أنّ هذا اللسان قد يدفع الولد غير الشرعي إلى بغضهم في حال كان لا يبغضهم.

وفي ضوء هذه الملاحظات نقول: إنّ الروايات المشار إليها لا يمكن قبولها على ظاهرها، اللهم إلا إذا كان المقصود بها أنّ حبّ الأئمة عليهم السلام هو مما قامت عليه بديهة الدين وإجماع المسلمين لتضافر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تنصّ على محبتهم، وبالتالي فلا يعقلُ أن تجد مسلماً يبغض آل البيت عليهم السلام إلا إذا كان معانداً للحق، والولد غير الشرعي في ذلك الزمن بسبب أنه كان يعيش في بيئة بعيدة عن الإيمان والاستقامة، فمن الطبيعي أن يبغض أهل البيت عليهم السلام، ويعاديهم.

3. دور الشيطان في انعقاد نطفة الولد غير الشرعي

ويهمني أن أتوقف عند ما تضمنته بعض الأخبار الواردة في الباب المذكور، أقصد الخبرين الثالث عشر والعشرين، ونضيف إليهما خبرين آخرين لم يذكرهما المجلسي في هذا الباب[2]، واهتمامنا بهذه الأخبار هو بسبب أنها ناظرة إلى كيفيّة انعقاد نطفة الولد غير الشرعي، والأخبار هي:

---

(1) وهذا له أمثلة كثيرة، منها ما رواه ابن شهر آشوب وغيره في سيرة الإمام الحسن عليه السلام قال: روى المبرد وابن عائشة أن شاميّاً رآه راكباً فجعل يلعنه والحسن لا يرد، فلما فرغ أقبل الحسن عليه وضحك وقال: أيها الشيخ أظنك غريباً ولعلّك شبّهت فلو استعتبتنا أعتبناك ولو سألتنا أعطيناك ولو استرشدتنا أرشدناك ولو استحملتنا حملناك وإن كنت جائعاً أشبعناك وإن كنت عرياناً كسوناك وإن كنت محتاجاً أغنيناك وإن كنت طريداً آوبناك وإن كان لك حاجة قضيناها لك فلو حرّكت رحلك إلينا وكن ضيفنا إلى وقت ارتحالك كان أعود عليك لأنّ لنا موضعاً رحباً وجاهاً عريضاً ومالاً كبيراً، فلمّا سمع الرجل كلامه بكى ثم قال: أشهد أنك خليفة الله في أرضه الله أعلم حيث يجعل رسالانه وكنت أنت وأبوك أبغض خلق الله إلي والآن أنت أحبّ خلق الله إلي، وحوّل رحله إليه وكان ضيفه إلى أن ارتحل وصار معتقداً لمحبتهم»، **مناقب آل أبي طالب**، ج3، ص184، ونظيره مع تفاوت بسيط ما جاء في **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص351.

(2) أجل، ذكرهما في باب آخر، انظر: **بحار الأنوار**، ج60، ص207.

1. ما رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرضا عليه السلام»: بالإسناد إلى دارم إلى الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: كنت جالساً عند الكعبة فإذا شيخ محدودب قد سقط حاجباه على عينيه من شدة الكبر وفي يده عكازة وعلى رأسه برنس أحمر وعليه مدرعة من الشعر، فدنا إلى النبي (ص) والنبي مسند ظهره على الكعبة، فقال: يا رسول الله ادع لي بالمغفرة، فقال النبي (ص): خاب سعيك يا شيخ وضلّ عملك. فلمّا تولى الشيخ قال لي: يا أبا الحسن أتعرفه؟ قلت: لا، قال: ذلك اللعين إبليس، قال علي عليه السلام: فعدوت خلفه حتى لحقته وصرعته إلى الأرض وجلست على صدره ووضعت يدي في حلقه لأخنقه، فقال لي: لا تفعل يا أبا الحسن، فإنّي من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم، والله يا علي إني لأحبك جداً وما أبغضك أحدٌ إلا شركت أباه في أمه فصار ولد زنا، فضحكتُ وخلّيت سبيله»[1].

2. ما رواه الصدوق أيضاً في «علل الشرائع» بسند آخر عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: كنا بمنى مع رسول الله إذ بصرنا برجل ساجد وراكع ومتضرع، فقلنا: يا رسول الله ما أحسن صلاته! فقال (ص): هو الذي أخرج أباكم من الجنة فمضى إليه علي عليه السلام غير مكترث، فهزّه هزة أدخل أضلاعه اليمنى في اليسرى، واليسرى في اليمنى، ثم قال: لأقتلنك إن شاء الله، فقال: لن تقدر على ذلك إلى أجلٍ معلوم من عند ربي. ما لك تريد قتلي! فوالله ما أبغضك أحدٌ إلا سبقت نطفتي إلى رحم أمه قبل نطفة أبيه، ولقد شاركت مبغضيك في الأموال والأولاد، وهو قول الله عز وجل في محكم كتابه ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ﴾[2]...»[3].

3. وفي الكافي بسنده عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْه امْرَأَتُه؟ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَيَسْتَطِيعُ الرَّجُلُ أَنْ يَقُولَ شَيْئاً؟ فَقَالَ: أَلَا أُعَلِّمُكَ مَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: تَقُولُ: بِكَلِمَاتِ اللَّه اسْتَحْلَلْتُ فَرْجَهَا وفِي أَمَانَةِ اللَّه أَخَذْتُهَا، اللَّهُمَّ إِنْ قَضَيْتَ لِي فِي رَحِمِهَا شَيْئاً فَاجْعَلْه بَارّاً تَقِيّاً واجْعَلْه مُسْلِماً سَوِيّاً ولَا تَجْعَلْ فِيه شِرْكاً لِلشَّيْطَانِ، قُلْتُ وبِأَيِّ شَيْءٍ يُعْرَفُ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ثُمَّ ابْتَدَأَ هُوَ ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ﴾، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَجِيءُ حَتَّى يَقْعُدَ مِنَ الْمَرْأَةِ كَمَا يَقْعُدُ الرَّجُلُ مِنْهَا ويُحْدِثُ كَمَا يُحْدِثُ ويَنْكِحُ

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص77، وعنه **بحار الأنوار**، ج27، ص148.

(2) سورة الإسراء، الآية 64.

(3) **علل الشرائع**، ج1، ص143.

كَمَا يَنْكِحُ! قُلْتُ: بِأَيِّ شَيْءٍ يُعْرَفُ ذَلِكَ؟ قَالَ: بِحُبِّنَا وبُغْضِنَا، فَمَنْ أَحَبَّنَا كَانَ نُطْفَةَ الْعَبْدِ ومَنْ أَبْغَضَنَا كَانَ نُطْفَةَ الشَّيْطَانِ»[1].

4. وفي الكافي بسنده عن هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فِي النُّطْفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ لِلآدَمِيِّ والشَّيْطَانِ إِذَا اشْتَرَكَا؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: رُبَّمَا خُلِقَ مِنْ أَحَدِهِمَا ورُبَّمَا خُلِقَ مِنْهُمَا جَمِيعاً»[2].

إنّ هذه الأخبار تعتبر أن ابن الزنا هو نتاج تلقيح بين بويضة المرأة ونطفة الشيطان الذي يُلقي ماءه في رحمها، متزامناً مع معاشرة الزوج لها، وهذا ما يفسر ـ وفقاً لهذه الأخبار ـ بغضَه لعلي عليه السلام، فهو ابن الشيطان.

وملاحظاتنا على هذه الأخبار:

أولاً: إنّ بعضَ الأخبار المذكورة قد تمّ الاستشهاد فيها بالآية المباركة، وهي قوله تعالى في مخاطبة الشيطان: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ وَعِدۡهُمۡۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾[3]، فهل تدل الآية في نفسها وبعيداً عن الأخبار على وجود مشاركة حقيقية للشيطان في الاستيلاد؟

أقول: إنّ مشاركة الشيطان لهم في الأولاد لا يراد بها أنّه شريك فعليٌ في الإنجاب والاستيلاد بحيث يكون مساهماً في عمليّة تلقيح البويضة، وذلك بقرينة أنّ المشاركة في الأولاد جاءت معطوفة على المشاركة في الأموال، والمشاركة في الأموال، إنما هي بالتزيين والترغيب، فهو يزيّن لهم جمعها عن الطريق الحرام، أو صرفها في هذا الطريق، وكذلك مشاركته لهم في الأولاد، فهي ـ على حدّ مشاركته لهم في الأموال ـ بإغوائهم واستمالتهم نحو الزنا، بما يؤدي إلى استيلادهم عن الطريق الحرام، أو تعليمهم فكر الانحراف أو السلوكيات المحرمة[4]، ولا يستفاد من الآية أنّ مشاركته لهم هي مشاركة ماديّة حسيّة في

(1) **الكافي**، ج5، ص502.

(2) **الكافي**، ج6، ص503. وهو صحيح السند.

(3) سورة الإسراء، الآية 64.

(4) قال الطبرسي: «﴿وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ﴾ يريد كل معصية يحملهم عليها: في باب الأموال كالربا والإنفاق في الفسق ومنع الزكاة، وفي باب الأولاد بالزنا ودعوى الولد بغير سبب»، **جوامع الجامع**، ج2، ص383، وقال الشيخ الطوسي: «...فمشاركته إياهم في الأموال كسبها من وجوه محظورة أو إنفاقها في وجوه محظورة، كما فعلوا في السائبة والبحيرة والحام، والإهلال به لغير الله، وغير ذلك. ومشاركته في الأولاد، قال مجاهد والضحاك: فهم أولاد الزنا. وقال ابن عباس: الموؤودة. وقيل: من هودوا ونصروا، في قول الحسن وقتادة. وقال ابن عباس في رواية: هو تسميتهم =

من خلال إسهامه في إنجاب الولد وتلقيح بويضة الأم، فإنّ إعطاء الشيطان هذه القدرة أو السلطنة غير ثابت ولا دليل عليه، ولا يمكن دعوى استظهاره من الآية، وإرادة معنى آخر من المشاركة سيأتي التوقف عنده.

ثانياً: إنّ مشاركة الشيطان للرجل في مواقعة زوجته هو أمر في غاية الغرابة، ولا يمكن التصديق به، ولا سيما بالاستناد إلى أخبار الآحاد، فإنّ التصورات المتصلة بقضايا الخلق والتكوين وكذلك قضايا الاعتقاد لا يعتمد فيها على أخبار الآحاد، وما هو أشدّ غرابة من ذلك هو أن يكون له قدرة على تلقيح المرأة بحيث تسبق نطفته نطفة الزوج ويتكون الطفل من نطفته كما هو ظاهر الأخبار المذكورة! فهذا يعني أنّ ابن الزنا قد نشأ بين الجن والإنس، وليس إنسياً خالصاً، وهذا أمر مرفوض، لأنّ كل أفراد البشر هم من الإنس لجهة الأب والأم، ولا دخل للجن في تكوينهم وانعقاد نطفتهم، وإلا لو كان له هذه القدرة فهذا يعني أنّ للشيطان سبيلاً على بعض الناس، بحيث يستطيع أن يتدخل في تكوينهم، مع أن الله تعالى قد نفى في كتابه وجود سلطنة له خارج التزيين والوسوسة على الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[1].

قد يقال: إنّ ما جاء في هذه الأخبار من مشاركة الشيطان ودوره في انعقاد النطفة وتولد الطفل محمول على الاستعمال الكنائي الذي يرمز إلى ضرب من المشاركة المعنوية، فيكون الولد ابناً روحياً للشيطان، وليس ابناً حقيقياً ناتجاً عن علاقة جسدية. قال السيد الطباطبائي: «وما ذُكر فيها (أي الأخبار) على مشاركته الرجل في الوقاع والنطفة وغير ذلك كناية عن أن له نصيباً في جميع ذلك، فهو من التمثيل بما يتبين به المعنى المقصود، ونظائره كثيرة في الروايات»[2].

ولكننا نقول: إنّ حمل الكلام الوارد في النصوص الدينية غير التشريعية، كما هو الحال في المقام (وهو مقام بيان الحقائق المتصلة بالتكوين والخلق) على نحو من الاستعمال الرمزي الكنائي، له وجه، وقد ذكرنا في كتاب «أصول الاجتهاد الكلامي» أنّ التعامل الرمزي مع النصوص ليس محظوراً، بل هو معقول، بيد أنّ له مجالاته وضوابطه وشروطه، ومن شروطه: أن يكون للغةِ النص قابليّةٌ أو طواعية للحمل على الرمزية، وفيما نحن فيه، فإنّ ظاهر الروايات المتقدمة لا يساعد على الحمل المذكور إطلاقاً، لأنها ظاهرة في إرادة المشاركة

= عبد الحارث، وعبد شمس، وما أشبه ذلك. وقيل: ذلك واحد من هذه الوجوه، وهو أعم»، **التبيان في تفسير القرآن**، ج6، ص500.

(1) سورة إبراهيم، الآية 22.

(2) **الميزان**، ج13، ص151.

الحسية وليس المعنوية، فهي تتحدث عن أنّ الشَّيْطَانَ يَجِيءُ ويَقْعُدَ مِنَ الْمَرْأَةِ كَمَا يَقْعُدُ الرَّجُلُ مِنْهَا ويُحْدِثُ كَمَا يُحْدِثُ ويَنْكِحُ كَمَا يَنْكِحُ! ما يعني أن الشيطان له مشاركة حقيقية فعلية في معاشرة الزانية وفي انعقاد النطفة حتى لو يشعر به الرجل والمرأة معاً.

ثالثاً: إنّ مضمون هذه الأخبار ـ حتى لو حملنا المشاركة فيها على وجود دور معنوي لا حسي للشيطان في تكوين الولد ـ يدلّ على أنّ فئة من الناس وهم مبغضو علي عليه السلام قد كتب عليهم أن يدخل الشيطان في تكوين شخصيتهم المعنوية ويكونوا أولاداً روحيين له، بما يتسبب في إبعادهم عن طريق الهداية قبل أن يأتوا إلى هذه الدنيا، والاعتراض الذي قد يطرح على هذا المضمون: أين العدل في ذلك؟! ولماذا يتاح لإنسان أن يكون بعيداً عن تأثير الشيطان أثناء انعقاد نطفته، بينما شخصٌ آخر يتدخل الشيطان في رسم مصيره عند انعقاد نطفته؟! أليس من العدل والإنصاف أن يُجعل الناس سواسية في الطاقات والإمكانات واستعدادات الهداية وإمكانات الانحراف؟! ألا يدل قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1]. أنّ الإنسان بكل فئاته قد أعطي مستوى متساوٍ من الهداية؟!

إنّ الاعتراض المتقدم لا يرمي إلى القول: إنّه لِمَ سمحَ الله بكون هذا الولد ابن زنا دون ذاك! أو لمَ سمح الله للشيطان أن يتدخل في انعقاد نطفة هذا الطفل دون ذاك؟! ليقال رداً على ذلك: إنّ هذا العالم جارٍ وفق منطق السنن والقوانين، ومن هذه القوانين ـ على ما يستفاد من هذه الأخبار ـ أنّ من انعقدت نطفته بطريقة محرمة، فهو ابن زنا، وسيكون أكثر عرضة لتدخل الشيطان ومهيّأً للانحراف أكثر من غيره! فما اقترفه الوالدان بسوء اختيارهما هو من سمح للشيطان بأن يكون له إسهام أو تأثير سلبي على روحية الولد، تماماً كما يكون لسوء فعالهما دور في التأثير السلبي على صحة الولد الجسدية والنفسيّة، كما لو فرض أنهما أقدما على الإنجاب مع أنّ التقارير الطبية الموثوقة تؤكد لهما أنّ وليدهما سيكون مشوّهاً مثلاً.

وإنّما الاعتراض المذكور يرمي إلى شيء آخر، وهو أنّ الأخبار المشار إليها، تضمنت أن من سيكون مبغضاً لعلي عليه السلام هو من يُسمح للشيطان بالمشاركة في انعقاد نطفته، والاعتراض يقول: إنّ ذلك أشبه بالعقوبة قبل فعل موجبها، فمعنى أن يُكتب على بعض الناس (وهم من يعلم الله تعالى أنهم مبغضون لهم عليهم السلام) أن يولدوا من الزنا وبتدخلٍ مباشر من الشيطان، مع افتراض أنّ ذلك يؤثر على هدايتهم بشكل سلبي، إن معنى ذلك أن الله تعالى كأنّما يحرمهم حظاً من الهداية قبل أن يولدوا ويحرمهم من بعض إمكانات الهداية، لعلمه بما سيكون عليه حالهم في المستقبل من عداوة أهل البيت عليهم السلام!

(1) سورة الإنسان، الآية 3.

أهذه هي صورة الله تعالى الذي نريد أن نقنع البشرية بالإيمان به؟! إنّ هذه الأخبار تشبه أحاديث الطينة التي رفضنا الأخذ بها على ظاهرها، كما أوضحنا ذلك في كتاب «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟» فليراجع.

ثمّ لِمَ يا ترى يتدخل الشيطان في انعقاد نطفة مبغضي الأئمة عليهم السلام فيولدوا من حرام، ولا يتدخل في انعقاد نطفة الكفرة والملحدين؟!

إنّ كل هذا يدفعنا إلى ردّ هذه الأخبار وترجيح أنّها موضوعة ومكذوبة، ولعله إلى هذا أشار الشيخ آصف محسني في التعليق على أخبار الباب بقوله: «بعضها غير قابل للتصديق، وبعضها مظنونُ الوضع»[1].

التشكيك في أعراض الناس!

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ بعض الروايات قد تضمنّت التشكيك في أعراض كل الناس ـ باستثناء الشيعة، ورميهم بالزنا، وذلك من قبيل الرواية المروية عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم؟ فقال لي: الكفُّ عنهم أجمل، ثم قال: والله يا أبا حمزة إنّ الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا...»[2]. إنّ ما تضمنته هذا الأخبار من اتهام صريح لكل النساء غير الشيعيات بأنّهن زانيات! هو أمر لا يعقل صدوره عن الأئمة عليهم السلام، والرواية ـ فضلاً عن ضعفها سنداً وتهافتها صدراً وذيلاً ـ لا نشكّ في أنّها مفتراة عليهم، لأنّ مضمونها لا يكاد يصدّق، لمنافاته لتعاليم الأئمة عليهم السلام أنفسهم، فهم الذين رفضوا اتهام أهل الكتاب بل والمشركين بأنهم أولاد زنا، لأن «لكل قوم نكاحاً يحتجزون به عن الزنا» كما ورد في الأخبار عنهم عليهم السلام[3]، فكيف يرمون بذلك من خالفهم!

والرواية لا مجال لتفسيرها وتوجيهها بثبوت حقهم في الخمس، فإن ذلك لا يسبب بطلان أنكحة الآخرين، وأمّا دعوى دخول حقهم عليهم السلام الذي لم يؤده الآخرون في طعامهم ما يتسبب في انعقاد نطفهم على أكل المال الحرام، فهذا أيضاً لا يوجب رمي النساء بذلك، وكيف يكون الناس كلهم أبناء بغايا وقد تزوج منهم الأئمة عليهم السلام وزوجوهم؟!

(1) **مشرعة بحار الأنوار**، ج2، ص7.

(2) **الكافي**، ج8، ص258.

(3) **الكافي**، ج2، ص224، وقد أورده الحرّ العاملي في **الوسائل**، ج16، ص36 باب 73 باب تحريم القذف حتى للمشرك مع عدم الاطلاع.

المحور الثالث

المصير الأخروي للولد غير الشرعي

في هذا المحور نعكف على دراسة الإشكاليّة العقديّة للولد غير الشرعي المتصلّة بمصيره الأخروي، حيث إنّ ثمة اتجاهاً كلامياً، يحكم بحرمانه من الجنّة، فماذا عن هذا الرأي؟ وما هو مستنده؟ وهل يمكن القبول به؟

أ - أقوال العلماء

وقبل أن نذكر ما قد يُستدل به لهذا القول أو ذاك، نشير إلى أنّ الأقوال في هذه المسألة ـ بحسب التتبع ـ ثلاثة:

الأول: القول بحرمانه من الجنة، حتى لو آمن وعمل صالحاً، إمّا لكفره، أو استناداً إلى بعض الروايات الآتية، مع افتراض أن ذلك يلازم كونه من أهل النار.

الثاني: ما اختاره العلامة المجلسي من أن ولد الزنا لا يدخل الجنة، «لكنه لا يعاقب في النار إلا بعد أن يظهر منه ما يستحقه، ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب في النّار على ذلك، ولا يلزم على الله أن يثيب الخلق في الجنة...»[1]، وقد انتصر لهذا القول الشيخ يوسف البحراني[2]. وذكر الشيخ الأنصاري: «أنّ الأخبار في مجازاة ولد الزنا مختلفة، والذي يحصل من الجمع بين مجموعها: أنّه لا يدخل الجنّة ولا يعذّب في النار إن لم يعمل عملًا موجباً له»[3].

الثالث: إنّه كسائر الناس، إن آمن وعمل خيراً دخل الجنة، وإلّا استحق النار.

ولكل واحد من هذه الأقوال شواهد ووجوه من الروايات أو غيرها يستدل بها عليه، ويأتي توضيحها.

ب - أدلة القول الأول: دخول النار

أمّا القول الأول فيمكن الاستدلال عليه ببعض الوجوه:

الوجه الأول: إنه وبالاستناد إلى ما تقدم من الحكم بكفر الولد غير الشرعي، فيكون

(1) **بحار الأنوار**، ج5، ص288.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج5، ص197.

(3) **كتاب الطهارة**، 5، ص157.

من أهل النار، لأنّ الكفار هم من أهل النار، وهذا ما فهمه العلامة المجلسي من الحكم بكفره، ولذا اعترض عليه ـ كما سلف ـ بأنّه «مخالف لأصول العدل، إذا لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلماً»[1].

ولكن هذا الوجه مردود:

أولاً: لما تقدّم من أنّ الولد غير الشرعي هو كالولد الشرعي لجهة الحكم بصحّة اعتقاده إن لم يظهر الكفر، وعليه فلا يمكن الحكم بكونه من أهل النار استناداً إلى ذلك.

ثانياً: ولو سلمنا جدلاً بكفره، لكن ليس ثمة دليل على أنّ كل كافر يدخل النار، فالكفر لا يستدعي العذاب دائماً إذ ربما كان معذوراً، كالكثير ممن لم تقم عليهم الحجة[2].

الوجه الثاني: هو الروايات الحاكمة بحرمانه من الجنة، والتي ادعى الشيخ يوسف البحراني كونها مستفيضة، وهذه أهم الروايات الواردة في ذلك:

الرواية الأولى: سعد بن عمر الجلّاب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجل خلق الجنة طاهرة مطهّرة فلا يدخلها إلّا من طابت ولادته». وقال أبو عبدالله عليه السلام: «طوبى لمن كانت أمه عفيفة»[3].

الرواية الثانية: عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خلق الله الجنة طاهرة مطهرة، لا يدخلها الا من طابت ولادته»[4].

الرواية الثالثة: عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنْ كان أحد من أولاد الزنا نجا لنجا سائح بني إسرائيل، فقيل له: وما سائح بني إسرائيل ؟ قال: كان عابداً، فقيل له: ان ولد الزنا لا يطيب أبداً ولا يقبل الله منه عملاً، قال: فخرج يسيح بين الجبال ويقول: ما ذنبي؟!»[5].

الرواية الرابعة: مرفوعة محمّد بن سليمان الديلمي[6] عن الصّادق عليه السلام قال: «يقول

---

(1) **بحار الأنوار**، ج5، ص288.

(2) وقد أوضحنا ذلك بشكل مفصل في كتاب **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟**، فليراجع.

(3) **علل الشرائع**، ج2، ص564، وعنه **بحار الأنوار**، ج5، ص285، الحديث رقم 4، الحديث، 11، وراجع الأحاديث رقم: 5 و6 و7 و9 و10.

(4) **المحاسن** للبرقي، ج1، ص139، الظاهر أنها معتبرة.

(5) **المحاسن** للبرقي، ج1، ص109، والظاهر أنّ الرواية مرسلة، ورواه الصدوق، قال: «حدثني محمد بن الحسن قال حدثني محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن أحمد بن عابد (في الوسائل:عائذ، وهو ثقة) عن أبي خديجة»، انظر: **ثواب الأعمال**، ص264.

(6) قال النجاشي فيه: «كان يتّجر إلى خراسان و يكثر شراء (شرى) سبي الديلم ويحملهم إلى الكوفة وغيرها فقيل: الديلمي. غمز عليه، وقيل: كان غالياً كذاباً»، انظر: **رجال النجاشي**، ص182.

ولد الزّنا: يا ربّ ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع! قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شرّ الثّلاثة، أذنب والداك فتبت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلّا طاهر»[1].

وهذا المعنى مروي من طرق السنة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنّ النبي (ص) وسلم قال: «لا يدخل الجنة ولد زنية»[2].

ويلاحظ على هذا الوجه:

أوّلاً: إنّ هذه الروايات هي أخبار آحاد، كما إنها في معظمها ضعيفة السّند، واستفاضتها إلى الحد الذي يوثق معه بصدورها ليس وارداً، ولذا فلا يمكننا التّعويل في هذا المقام الّذي هو من المسائل الاعتقاديّة على أخبار الآحاد حتى لو كانت صحيحة، فضلاً عما لو كانت ضعيفة.

ثانياً: إنّ هذه الأخبار ـ لو كانت دالة على حرمان الولد غير الشّرعي من الجنّة وإدخاله النار ولا سيّما إذا كان نظر القائلين به إلى أنّه يحشر في النّار مع أهلها ـ هي مردودة لكونها مخالفة لأصل العدل الّذي ينصّ على قبح مؤاخذة الإنسان على ما ليس في اختياره، وإنّ كون هذا الولد ابن زنا ليس اختياريّاً له حتّى يحاسب عليه ويُحرم من الجنّة بسببه، ولنعم ما قاله السيد عبد الله شبر (1242هـ) في المقام، «هذا الخبر بظاهره لا يوافق قانون العدل، وما عليه العدلية من أنّ ولد الزنا كسائر الناس مكلف بأصول الدين وفروعه، ويجرى عليه أحكام المسلمين مع إظهار الإسلام، ويثاب على الطاعات، ويعاقب على المعاصي. خلافاً للمحكي عن الصدوق والمرتضى وابن إدريس، من القول بكفره وان لم يظهره. وهذا لا يوافق قانون العدل، فإنه إن كان مختاراً في فعله فإذا فرض منه الطاعة والعبادة كان مستحقاً للثواب، وإن لم يكن مختاراً في فعله كان عذابه جوراً وظلماً، واللّه ليس بظلام للعبيد»[3].

ثالثاً: ممّا يزيد هذا القول وَهْناً على وهن أنَّ بعض رواياته اشتملت على مضامين مستغربة، من قبيل مرفوعة محمّد بن سليمان الديلمي عن الصّادق عليه السلام قال: «يقول ولد الزّنا: يا ربّ ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع! قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شرّ الثّلاثة، أذنب والداك فتبت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلّا طاهر»[4]. فهذه الرواية تطرح شبهة وجيهة على لسان ابن الزنا ومفادها: أنه إذا أذنب والداي فما ذنبي أنا حتى أحرم من الجنة ويكون مصيري إلى النار؟! ومع ذلك لمْ تقدم جواباً مقنعاً على هذه الشبهة، أمّا كونه رجساً فلا

(1) **علل الشرائع**، ج2، ص564.

(2) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج10، ص85.

(3) **مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار**، ج1، ص284.

(4) **علل الشرائع**، ج2، ص564.

يجيب على الشبهة، لأنّ له أن يسأل مجدّداً: ولِمَ كنتُ رجساً؟ أوَ ليس الله هو الذي قدّر أن أكون كذلك؟ كما أنّ كوني رجساً ليس اختيارياً لي ولا هو من صنعي فكيف أُعاقب عليه؟!

وقال بعض العلماء: «مضافاً إلى كون الرواية مرفوعة، إذ لم يذكر الواسطة بينه وبين الامام. ثمَّ ظاهر الرواية غلبة حجة ولد الزنا على التحكم الباهت الذي نودي به، كيف يكون الولد شراً من والديه في ارتكاب الذنب. هما زنيا عن اختيارهما، وتولد هو لا عن اختياره»[1].

ونحوها في الوهن رواية أبي خديجة الواردة في سائح بني إسرائيل، والتي تقول إنّ الله لن يقبل له عملاً، فكيف يرفض الله عمل عبد أخلص له، ولنعم ما قال بعض العلماء تعليقاً على هذا الخبر: «هذا الحديث بظاهره باطل بالضرورة، لمنافاته لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾[3]. وقال: ﴿وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾[4]. وقال: ﴿وَمَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ يُرۡزَقُونَ فِيهَا بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾[5]. وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾[6]، إلى غيرها من آيات وهي كثيرة ناصة على العموم. ثمَّ من الذي قال لهذا المسكين: إن أعماله لا تقبل لذنب اقترفه أبواه: حتى هاج في وجه الأرض؟!»[7].

أجل، قد يقال: إنّ الأخبار المتقدمة إنما نفت دخوله الجنة، ولكنها لم تدل على دخوله النار، فيمكن أن يوضع في مكان ثالث لا هو في الجنة ولا هو في النار، والقبيح الذي لا بدّ أن ينزه عنه الله تعالى هو تعذيبه بالنار، لكن لا يجب عليه أن يدخله الجنة.

وهذه الملاحظة صحيحة، فلم نجد في الأخبار تصريحاً بأنّه من أهل النار، ولكنّ السيد المرتضى (رحمه الله) ادعى وجود خبر بكونه من أهل النار، قال رحمه الله: «مسألة: ما يظهر من ولد الزنا من صلاة وصيام وقيام لعبادة كيف القول فيه، مع الرواية الظاهرة أن ولد الزنا في النار، وأنّه لا يكون قطّ من أهل الجنة؟ الجواب: هذه الرواية موجودة في كتب أصحابنا، إلا أنه غير مقطوع بها»[8].

---

(1) من إضافات الشيخ محمد هادي معرفة على كتاب **شرح تبصرة المتعلمين**، القضاء، ص301.
(2) سورة الزلزلة، الآية 7.
(3) سورة آل عمران، الآية 195.
(4) سورة النحل، الآية 111.
(5) سورة غافر، الآية 40.
(6) سورة فاطر، الآية 10.
(7) **شرح تبصرة المتعلمين**، القضاء، ص302.
(8) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص131.

وربما كان نظره إلى رواية سائح بني إسرائيل المتقدمة، فإنها ظاهرة في أنّه من المعاقبين في النار، لأنها تقول: لو أنّ أحداً نجا لنجا سائح بني إسرائيل، وعدم نجاته ظاهر في كونه من أهل النار. كما أنّ الرواية الآتية التي تنصّ على أنّه يُبنى له بيت معيّن في النار يقيه عذابها، تدل هي الأخرى على دخوله النار.

سيأتي التعليق على هذا الكلام في محاكمة القول الثاني.

وقفة مع السيد المرتضى

قد اتضح أنّ الحديث عن عدم قابليّة ابن الزنا الذاتية لاختيار طريق الحقّ والهدى هو أمر مرفوض، لأنّه وبالإضافة إلى ما أسلفنا من منافاته لحكم العقل، إذ كيف تصحّ معاقبته والحال هذه على ما هو خارج عن اختياره؟! هو مخالف للواقع، حيث نرى أنّ بعض هؤلاء يصلون إلى مراتب عالية في التديُّن والإيمان ما يؤهّلهم لنيل رحمة الله وجنّته.

هذا ولكن السيد المرتضى، لم ير في الخبر الدال على أنه يدخل النار ما ينافي عدل الله تعالى، ولا حكم العقل بقبح مؤاخذة الإنسان على ما لا اختيار له فيه، هذا بالرغم من أنّه لا يرى أنّ الخبر قطعيّ الصدور، فقد ذكر ما مضمونه أنّ الخبر الدال على دخول النار يكشف عن أنّ ابن الزنا يختار بنفسه الكفر ومن الطبيعي عندها أن يكون مصيره النار. إليك نصّ كلامه (رحمه الله): «مسألة: ما يظهر من ولد الزنا من صلاة وصيام وقيام لعبادة كيف القول فيه، مع الرواية الظاهرة أن ولد الزنا في النار، وأنه لا يكون قط من أهل الجنة؟

الجواب: هذه الرواية موجودة في كتب أصحابنا، إلا أنه غير مقطوع بها. ووجهها ـ إن صحت ـ أنّ كل ولد زنية لا بد أن يكون في علم الله تعالى أنه يختار الكفر ويموت عليه وأنه لا يختار الإيمان. وليس كونه من ولد الزنية ذنباً يؤاخذ به، فإنّ ذلك ليس ذنباً في نفسه، وإنما الذنب لأبويه، ولكنه إنما يعاقب بأفعاله الذميمة القبيحة التي علم الله أنه يختارها ويصير كذا، وكونه ولد زنا علامة على وقوع ما يستحق من العقاب، وأنه من أهل النار بتلك الأعمال، لا لأنه مولود من زنا.

ولم يبق إلا أن يقال: كيف يصح تكليف ولد الزنا مع علمه وقطعه على أنه من أهل النار، وأنه لا ينتفع تكليفه ولا يختار إلا ما يستحق به العقاب؟!

قلنا: ليس نقطع ولد الزنا أنه كذلك لا محالة، وإن كان هناك ظن على ظاهر الأمر، وإذا لم يكن قاطعاً على ذلك لم يقبح التكليف.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً من أولاد الزنا يصلون ويقومون بالعبادات أحسن قيام، فكيف لا يستحقون الثواب.

قلنا: ليس الاعتبار في هذا الباب في ذلك بظواهر الأمور، فربما كانت تلك الأفعال منه رياءً وسمعة، وواقعاً على وجه لا يقتضي استحقاق الثواب. وربما كان الذي يظن أنه الظاهر ولد الزنا مولداً عن عقد صحيح، وإنْ كان الظاهر بخلافه، فيجوز أن يكون هذا الظاهر منه من الطاعات موافقاً «للباطن» [1].

ولنا على كلامه عدة تعليقات:

أولاً: إنّ الخبر الذي ذكره، ليس فقط غير مقطوع به كما ذكر، بل لا وجود لخبر بهذا المضمون، باستثناء خبر سائح بني إسرائيل، وهو ضعيف جداً ولا يمكن التعويل عليه.

ثانياً: إنّ افتراض أنه مختار في عقيدته الفاسدة وأفعاله القبيحة والمحرمة لا ينسجم مع كونه لا يختار إلا الكفر، فمن كان لديه حريّة الاختيار بين الإيمان والكفر، كيف نفهم أنه دائماً وأبداً لا يختار إلا الكفر؟! إنّ هذا الإمكان التجريدي الذي لا مجال لتحوّله إلى اختيار فعلي ولو في فرد من الأفراد هو أشبه ما يكون بعدم الإمكان، لجهة جعله مناطاً للتكليف أو للثواب والعقاب.

وبعبارة أخرى: إنّ حالة ابن الزنا لجهة حرية الاختيار لا تخلو: إما أنّه مختار كغيره وإن كانت أجواء الانحراف قد تحيط به أكثر من غيره، إلا أنّ هذا لا يؤثر على حرية الاختيار ويجعله مجبراً على الكفر أو الفجور. وإمّا أنّه مع توفر حرية الاختيار لديه لكنه لا يختار إلا الكفر دائماً وأبداً، لغلبة نوازع الشر عليه، والفرض الثاني باطل، لأنه في الواقع ليس فيه حرية اختيار بل هو قسر وإلجاء. فغلبة نوازع الشر والكفر عليه هي تماماً مساوية لصورة ما لو لم يكن لديه إلا نوازع الشر أصلاً، كما لو كان مُعداً بطريقة خاصة لا يعرف معها إلا طريق الشر، كما يُحكى عن إمكانية إنتاج مواليد عبر تقنية الاستنساخ لا يعرفون إلا الإجرام والعدوان.

إنْ قلت: إنّ الملاحظ خارجاً أنّ الأولاد غير الشرعيين هم منحرفون وبعيدون عن خط الهداية والتدين.

قلت: هذا كلام تعوزه الدقة ولا يستند إلى لغة الإحصاء والأرقام، وعلى فرض صحته، فإننا نعتقد أنّ مردّ ذلك إلى النظرة السلبيّة الإقصائية تجاهه، والمبتنية على موقف ديني أو اجتماعي يتعامل معه باعتباره رجساً نجساً ولا تقبل شهادته، ونسبه مقطوع عن أبويه، وأنّه لا يمكن أن يدخل الجنة بسبب خباثته، الأمر الذي يجعله محاصراً اجتماعياً وهو ما يخلق عنده ردة فعل سلبية تجاه الدين والمجتمع على السواء، وقد يجد نفسه مدفوعاً للتشكيك في عدل الله تعالى، وقد يلقيه ذلك إلى حضن الرذيلة ومعاداة الدين. ولهذا فالذنب

---

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص131.

في الأساس ليس ذنبه، وإنما اللوم الأكبر على المجتمع الذي لم يعمل بما فيه الكفاية في سبيل هدايته والأخذ بيده إلى الصراط السوي. وكذلك يلام أصحاب النظرة الفقهية القاسية ضده، وربما قيل تأييداً لذلك: إنّ حالات الزنا التي لم ينكشف فيها الأمر للناس لا تتفشى فيها هذه الظاهرة من الانحراف.

ثالثاً: إنّ تبريره لعدم إثابة ابن الزنا على ما يصدر منه من أعمالٍ عباديّة بأنها صادرة عنه رياءً هو تبرير ساقط بسقوط أصله، فهو قد بناه على مبنى فاسد، وهو أن الولد غير الشرعي لا يختار الإيمان في الواقع وإن أظهر التزامه بشعائره في الظاهر. وعليه فتصح إثابته على أعماله العبادية وعلى سائر أعمال البر التي جاء بها لوجه الله أو لوجه الخير[1]، حاله في ذلك حال غيره من بني الإنسان.

ج - القول الثاني: جنة النار

وأما القول الثاني الذي اختاره المجلسي والبحراني ويظهر ميل الشيخ الأنصاري إليه، وخلاصته أنّ الله تعالى يدخله النار دون أن يُعذَّب بعذاب أهلها، بل يقيه الله من نارها ويُؤتى إليه برزقه من خارجها، وربما يقال: إنّ الله تعالى يجعله في موضع ثالث غير الجنة والنار، كالأعراف مثلاً.

ومستند هذا القول:

أولاً: أنه مقتضى حكم العقل وبيان ذلك:

1. إنّه من غير المعقول أنْ يعذبه الله تعالى ويدخله النار، بسبب كونه مؤمناً قد عمل عملاً صالحاً.
2. إنّ الروايات قد أكدت على أنّ الله تعالى لا يُدخله الجنة لكونها طاهرة مطهرة، ولا يدخلها من كان رجساً.
3. ليس من الواجب على الله تعالى أن يثيب الناس حتى لو آمنوا وعملوا صالحاً بإدخالهم الجنة.
4. والنتيجة أنّ الولد غير الشرعي لا بدّ أن يجعل في مكان خارج الجنّة، ولكن لا عذاب فيه، ومكانٌ كهذا هو إمّا النار مع تشكيل مظلّة تحميه وتقيه من عذابها ويأتيه رزقه من خارجها، وإما أنه منطقة محايدة لا هي من الجنة ولا النار، كما في منطقة الأعراف مثلاً.

---

(1) قد أوضحنا الوجه في مثوبة من عمل الخير لوجه الخير في كتاب **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟** فراجع.

ثانياً: أنه مستفاد من الأخبار

يقول الشيخ الأنصاري: «إنّ الأخبار في مجازاة ولد الزنا مختلفة، والذي يحصل من الجمع بين مجموعها: أنّه لا يدخل الجنّة ولا يعذّب في النار إن لم يعمل عملًا موجباً له»[1].

ولدينا خبر يشهد لهذا القول مع تأكيد أنّ مقرّه النار المحميّة من العذاب، وهو خبر أبي بكر الحضرمي، قال: «كنا عنده[2] ومعنا عبد الله بن عجلان، فقال له عبد الله: معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال: إنه ولد زنا، فقال: ما تقول؟ فقلت: إنّ ذلك يقال له، فقال: إن كان ذلك كذلك بُني له بيت في النار من صدر، برّد عنه وهج جهنّم، ويؤتى برزقه»[3].

بيان: قال المجلسي: «من صدر» أي يُبنى له ذلك في صدر جهنّم وأعلاها، والظاهر أنّه محرّف صبر»[4].

تقييم الاستدلال المذكور

إن الاستدلال المذكور بكلا وجهيه غير تام، وبيان ذلك أنّ المقدمة الأولى من الوجه الأول وإن كانت تامة ولا غبار عليها، ولكنّ سائر المقدمات غير تامة، وإليك التوضيح:

أولاً: إنّ المقدمة الثانية في هذا الاستدلال غير تامة، والوجه في عدم تماميتها:

1. عرفت أنّ الروايات المذكورة حول عدم دخوله الجنة ـ حتى لو قلنا بأنها لا تنافي قواعد العدلية لجهة أنها تدل على حرمانه من الجنة وليس على معاقبته بالنار ـ هي أخبار آحاد ولا يمكن التعويل عليها في بناء تصور عقدي، يحرم الولد غير الشرعي من الجنة. أضف إلى ذلك أنّها مخالفة للقرآن الكريم، الذي نصّ على أنّ كلّ من آمن وعمل صالحاً فإنّ له الجنّة. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[6] وقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن

(1) **كتاب الطهارة**، ج5، ص157.

(2) لعلّ المقصود به الإمام الصادق، عليه السلام كما احتمل بعضهم، انظر: **شرح تبصرة المتعلمين ـ** القضاء، ص303.

(3) **المحاسن** للبرقي، ج1، ص194.

(4) **بحار الأنوار**، ج5، ص287.

(5) سورة غافر، الآية 40.

(6) سورة البقرة، الآية 82.

ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا ﴾[1]، إلى غير ذلك من الآيات[2].

إنْ قلت: إن هذه الآيات عامة، وما من عام إلا وقد خصّ.

قلت: لم نجد ما يصلح للتخصيص في أمر عقدي، على أنه لا يبعد القول إنّ الآيات المشار إليها آبية عن التقييد والتخصيص، كما هو ظاهر لسانها، فلاحظ ما جاء في الآية الأخيرة حيث نصت على عدم ظلمهم بمقدار نقير وهذا لسان لا يمكن تخصيصه، أتستطيع القول: إنّ الله لا يظلم أحداً إلا ابن الزنا!!

وربما يقال: إنّه لا موجب لرد الأخبار المشار إليها، لأنه يمكن القول: إنها «ناظرة إلى أنّ ابن الزنا تحيط به مقتضيات الانحراف والضلال، فينشأ منحرفاً غالباً، وهذا يؤدّي إلى الحرمان من الجنّة والابتلاء بالعذاب، لا أنّها علّة لما ذكر، فإنْ سار الشخص على الصراط السوي والعقائد الحقّة والعمل الصالح فليس مدلولاً لتلك الأخبار»[3]. أي إنّ هذه الأخبار ناظرة إلى الواقع التاريخي الذي كان يفرض على الولد غير الشرعي أن يعيش ظروف الانحراف والضلال، ولا إطلاق لها لغير ذلك من الحالات.

قلت: هذا الحمل جيدٌ، ولكنّه يخالف ظاهر غير واحدٍ من الأخبار، فقد تقدم أنّه حتى لو آمن وعمل صالحاً وكان زاهداً تقياً فإنه لن يدخل الجنة، كما هي رواية سائح بني إسرائيل، ونحوها رواية الديلمي.

2. ومن جهة أخرى، فإنّه لا يبعد أن يقال: إنّ الطهارة التي تُعدُّ معياراً للثواب والعقاب والقرب المعنوي من الله تعالى ليست طهارة المولد التي لا دخل للمكلف فيها، بل هي طهارة القلب والروح وإخلاص العمل مما يكتسبه الإنسان بوعيه وإرادته وجِدّه واجتهاده.

ثانياً: ما جاء في المقدمة الثالثة وتبنّاه العلامة المجلسي، حيث ذكر رحمه الله أنّه لا يجب على الله تعالى أن يثيب النّاس في الجنّة أو في غيرها، فهو ربما كان صحيحاً من الناحية العقلية التجريديّة، ولكنه غير صحيح بلحاظ:

1. مخالفته للنصوص القرآنية القطعية التي تنص على أنّ الله تعالى قد وعد وبشّر كل

---

(1) سورة النساء، الآية 124.

(2) انظر: سورة البقرة، الآية، 25، وسورة النساء، الآية، 57، و122، و124، وسورة هود، الآية، 21، وسورة الرعد، الآية، 29.

(3) **صراط النجاة** للسيد الخوئي، ج1، ص470.

من آمن وعمل صالحاً أن يثيبه بالجنة، وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾[1]. وقال: ﴿وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾[3]، إلى غيرها من الآيات، وطبيعي أنّ الله تعالى لا يخلف الميعاد[4]، قال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّـٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗاۚ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا﴾[5].

2. بل يمكن القول إنّ ذلك مخالف لمقتضى الحكمة، لأنّه حيث إنّ مشيئته تعالى جارية كما وعد في كتابه ـ كما تدلّ عليه العمومات المشار إليها ـ على إدخال المطيعين إلى الجنّة، فيكون حرمان بعضهم ـ وهو الولد غير الشّرعي ـ منها لأمرٍ لا دخل له فيه على خلاف الحكمة. أرأيتَ لو أنّ أستاذاً تفوّق عنده طالبان ونالا المستوى نفسه من التميُّز والنجاح ولم يتميَّز أحدهما عن الآخر بشيءٍ ممّا يوجب التفاضل، ومع ذلك فإنّه، وفي التقييم النهائي لهما، منحَ أحدهما علامة النجاح القصوى، ومنحَ الثاني علامة النجاح الوسطى أو الدنيا، لا لشيء، إلّا لأنّ الثاني أسود اللون مثلاً أو لأنّه تولّد بطريقة غير شرعيّة، ألا يُعدُّ تصرُّف هذا الأستاذ ظلماً وتعسّفاً ويستحقّ اللوم على ما فعله؟! وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ حرمان ابن الزنا من الجنة ـ ولو لم يُعذَّب في النار ـ بسبب أنَّ والديه أنجباه بطريقة غير شرعيّة ممّا لا يملك هو مِن أمره شيئاً، هو نوع ظلم له، وقد تنزّه الله عن الظلم، بل إنّه سبحانه وتعالى قد أعدّ يوم القيامة لرفع الظلم عن الإنسان ومجازاة الظالمين وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه؟!

ثالثاً: إنّ ما جاء في المقدمة الأخيرة أيضاً غير تام، وذلك:

---

(1) سورة آل عمران، الآية 195.

(2) سورة النحل، الآية 111.

(3) سورة الزلزلة، الآية 7.

(4) قال بعض العلماء: «وهي أيضاً منافية لآية غافر ﴿يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ﴾ [غافر: 40] وغيرها من آيات صرّحت بأن الجنة خُلقت لمن أطاعه ﴿تِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِي نُورِثُ مِنۡ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيّٗا﴾ [مريم: 63] ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 82]. ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَـٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا﴾ [النساء: 124]. ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَأُوْلَـٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا * جَنَّـٰتِ عَدۡنٍ ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا﴾ [مريم: 60 ـ 61]، **شرح تبصرة المتعلمين**، القضاء، ص303.

(5) سورة النساء، الآية 122.

1. فكرة إثابة بعض الناس في الأعراف لا بدّ من استبعادها، لأنّ الظاهر من القرآن الكريم أنّ الأعراف هي محطة مؤقتة على طريق الجنة أو النار[1].

2. وفكرة الجنّة الناريّة، أيضاً لا يمكن التعويل عليها، لأنّ الرواية الّتي استند إليها وهي رواية عبد الله بن عجلان ضعيفة السّند جداً، ولا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن العمومات القرآنيّة المشار إليها.

على أنّ لنا أن نتساءل: إذا كان الولد غير الشّرعي ـ في حال كان مؤمناً فاعلاً للخيرات والطّاعات ـ يُثاب وهو في النّار، ويُؤتى إليه برزقه وهو فيها وتغدو بالنّسبة إليه برداً وسلاماً، أفلا يعني هذا أنّها أصبحت نعيماً وجنّة حتّى لو أسميناها ناراً، فإنّ العبرة بالواقع وحقيقة الحال لا بالألفاظ والتّسميات؟!

ولك أن تتساءل: إذا كان الولد غير الشرعي سيجعل في جنّةٍ يُنعّمُ داخل النار، فما المانع من أن يُحشر مع أهل الجنة في الجنّة، وما الموجب لكي تُستحدث له جنة خاصة داخل النار؟!

قد يُقال: إنّ المانع هو أنّه غير طاهر المولد، والجنة لا يدخلها إلّا الطاهرون المطهّرون.

والجواب على ذلك: إنّا قد أسلفنا أنّ ما يفهم من قوانين العقل ومحكمات النقل أنّ الطهارة التي هي الملاك لدخول الجنة لا تأتي من النسب ولا اللون ولا العرق ولا غيره مما لا دخل للإنسان في صنعه، وإنما هي الطهارة التي يكون لاختيار الإنسان دور فيها، وهذه يشترك فيها ابن الزنا مع غيره.

على أنّ ذلك لو صحّ فإنّ لازمه أن لا يُدْخِلَه الله في الجنة مطلقاً سواء في جنة النار أو في الجنة المعهودة، فهذه جنة وتلك جنة!

د - القول الثالث: هو كسائر الناس

في ضوء ما تقدّم من مناقشةٍ للقولين الأوّل والثاني، يتّضح أنّ القول الصحيح والمتعيّن والأقرب إلى عدالة الله ورحمته وإلى منطق العقل وعمومات القرآن الكريم، هو القول الثّالث الّذي يؤكّد على أنّ الولد غير الشّرعي هو كسائر النّاس لجهة الثّواب والعقاب، فإن هو آمن وعمل صالحاً كان مصيره إلى الجنّة، وإن هو كفر وأساء فإنّه يستحقّ النّار.

بل ربما يقال: إنّ الأقرب إلى منطق العدل والرحمة الإلهيين أن تؤخذ وضعيته الخاصة بنظر الاعتبار عند محاسبته، لأنّ تولده من الزنا وما قد يتركه لديه من ميل ذاتي جيني

(1) أوضحنا ذلك مفصلاً في كتاب **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟**

(على ما قد يدعى وإن لم نجد عليه دليلاً مقنعاً) أو بسبب الحصار الاجتماعي له نحو الانحراف، لا بدّ أن يُعدّ عذراً تخفيفياً له في محكمة العدل الإلهي، لا أن يتحول إلى عنصر إدانة، ومبرر لمعاقبته.

ويؤيد هذا القول ـ بالإضافة إلى ما تقدّم ـ: ما رواه ابن أبي يعفور قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «إِنَّ وَلَدَ الزِّنَا يُسْتَعْمَلُ إِنْ عَمِلَ خَيْراً جُزِيَ بِهِ وإِنْ عَمِلَ شَرّاً جُزِيَ بِهِ»[1].

وقفة مع الشيخ البحراني

وقد اعترف الشيخ يوسف البحراني بأنّ «هذا الخبر موافق للقول المشهور من أنّ ولد الزنا كسائر الناس يُجزى بما يعمل»، إلا أنه اعترض عليه بأنّه «مع إجماله لا يعارض الأخبار المتقدمة»[2].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنه لا وجه للإجمال فقوله: «يستعمل»، أي يطلب منه العمل كسائر المكلفين، فإن عمل صالحاً جزي به، وكذلك إن عمل طالحاً. وربما كان نظره في دعوى الإجمال إلى احتمال أنّ استعمال ولد الزنا يكون يوم القيامة، ولكنه احتمال بعيد. أجل، ورد في بعض الروايات أن ابن الكافر ممن لم يكن مكلفاً في الدنيا، فإنه في يوم الحساب يوجه إليه تكليف معين بدخول النار، فإن استجاب له أدخل الجنة، وإلا ألقي في النار. وهذا في نفسه غير تام ومحل منع[3]، وعلى فرض القول به فهو غير وارد في الرواية، لأنها ظاهرة في أنه يستعمل لمدة، لا أنّه يوجه إليه أمر محدد وهو إلقاء نفسه في النار، فإنْ أطاعه دخل الجنة وإلا دخل النار.

ثانياً: إنّ دعوى عدم نهوض هذا الخبر لمعارضة الأخبار الأخرى، هو فرع حجيتها ولكنّك قد عرفت ضعفها وعدم إمكان الأخذ بمدلولها. والحق أنّ موافقة هذا الخبر لعمومات القرآن الكريم ولحكم العقل يجعله أقرب من تلك.

وخلاصة الكلام في مقاربة المسألة على الصعيد العقائدي، أنّ الآراء التي تتنقص من إيمان الولد غير الشرعي أو تشكّك في صحّة اعتقاده وقبول إسلامه، أو الموقف الرافض لمساواته مع الآخرين في ميزان العدل الإلهي، استناداً إلى بعض الروايات[4]، لا يمكننا بوجه الموافقة عليها، ومن الجيد أنّها قد غدت مرفوضة ولم تعد تلقى قبولاً بين العلماء،

---

(1) **الكافي**، ج8، ص238.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج5، ص196.

(3) وقد برهنا على ذلك في كتاب **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟** فليراجع.

(4) راجع على سبيل المثال: **المحاسن**، ج1، ص139، **علل الشرائع**، ج2، ص564.

بسبب منافاتها لأصول العدليّة الحاكمة بقبح مؤاخذة الإنسان وإدانته على ما ليس باختياره، وكذا قبح تكليفه بالأعمال العبادية أو غيرها مع عدم قبولها منه أو عدم ترتّب الآثار عليها، كما أنّها منافية لنصّ القرآن الكريم القاضي بأنّه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[2] إن خيراً فخير وإن شراً فشر ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[3].

(1) سورة الأنعام، الآية 164.

(2) سورة النجم، الآية 39.

(3) سورة الزلزلة، الآيتان 7 ـ 8.

المحور الرابع

هل يمكن أن ينال الولد غير الشرعي مقام النبوة؟

من جملة الصفات التي يرى علماءُ الكلام ضرورة أن يتحلى بها الأنبياء عليهم السلام: طهارة المولد، معتبرين أنّه من غير الممكن أن يرسل الله تعالى إلى الناس رسولاً أو نبياً متولداً بطريقة غير شرعية، وثمّة صفة أخرى ذات صلة ذكرت في المقام، وهي أن يكون آباء النبي عليهم السلام موحدين لم يشركوا بالله تعالى طرفة عين أبداً، وادعي على هذه الصفة الإجماع[1]، وكذلك طهارة المولد، ويهمّنا هنا التثبت من الصفة الأولى، وهي طهارة المولد. وطبيعي أنه لا ملازمة بينهما، فطهارة مولد الشخص لا تعني أنه موحد، وتوحيده لا يعني أنه طاهر المولد.

---

(1) قال الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أنّ آباء رسول الله (ص) من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله ـ عز وجل ـ موحدون له. واحتجوا في ذلك بالقرآن والأخبار، قال الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: 218 ـ 219]. وقال رسول الله (ص): «لم يزل ينقلني من أصلاب الطاهرين، إلى أرحام المطهرات حتى أخرجني في عالمكم هذا»، **أوائل المقالات**، ص46. وفي تصحيح اعتقادات الإمامية له أيضاً: «قال أبو جعفر في آباء النبي (ص): اعتقادنا فيهم أنهم مسلمون». قال الشيخ المفيد: «آباء النبي (ص) إلى آدم عليه السلام كانوا موحدين على الإيمان بالله، حسب ما ذكره أبو جعفر رحمه الله، وعليه إجماع عصابة الحق. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ يريد به: تنقله في أصلاب الموحدين. وقال نبيه (ص): «ما زلت أتنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات، حتى أخرجني الله تعالى في عالمكم هذا»، فدل على أن آباءه كلهم كانوا مؤمنين، إذ لو كان فيهم كافر لما استحق الوصف بالطهارة، لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28] فحكم على الكفار بالنجاسة، فلما قضى رسول الله (ص) بطهارة آبائه كلهم ووصفهم بذلك، دل على أنهم كانوا مؤمنين»، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص139. وإثبات هذا المعنى بما ذكر في كلامه لا يخلو من إشكال، وفيه مجال كبير للنقاش، وقد استشكل فيه بعض الأعلام، وقد استشكل في ذلك السيد عبد الله شبر (1242هـ) قال: «المشهور بين الإمامية ـ بل حكي عليه الإجماع ـ أنه يجب تنزيه الأنبياء عن كفر الآباء والأمهات وعهرهن. لئلا يعيروا ويعابوا في ذلك، ولئلا يتنفر عنهم، فإنّ ما في الآباء من العيوب يعود إلى الأبناء عرفاً... وعندي في ذلك تأمل، إذ لم يتم دليل عقلي قطعي على اشتراط ذلك، والدليل النقلي إنما صحّ بالنسبة لآباء النبي (ص) دون سائر الأنبياء عليهم السلام، لا سيما الخضر عليه السلام، فالتوقف في ذلك أولى، وأمهات سائر الأئمة عليهم السلام لم يكنّ في مبدأ أمرهنّ على الإسلام، نعم الذي يظهر من النقل ويساعده العقل اشتراط كونهن عفيفات طاهرات نجيبات منزهات...»، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، ج1، ص200 ـ 201، وقد شكك في ذلك أيضاً السيد فضل الله معتبراً أيضاً أن لا دليل على ضرورة إيمان الآباء والأمهات، وإنما الدليل قائم على طهارة المولد، انظر: **من وحي القرآن**، ج6، ص156.

وفيما يلي بحثٌ مختصر لهذه المسألة، من خلال النقاط التالية:

أولاً: عرض كلمات بعض الأعلام في المسألة.

ثانياً: دراسة المسألة على ضوء حكم العقل

ثالثاً: دراسة المسألة على ضوء ما جاء في النصوص.

1. من أقوال العلماء

يقول المحقق نصير الدين الطوسي (672هـ) في تجريد الاعتقاد: «ويجب في النبي العصمة.. وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلّ ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه»[1].

وقال العلامة في شرح التجريد (726هـ): «أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها، وقوله: وكمال العقل، عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر، وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي، متردداً في الأمور متحيراً، لأنّ ذلك من أعظم المنفرات عنه، وأن لا يصحّ عليه السهو لئلّا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه، وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لأن ذلك منفر عنه، وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لئلّا يحصل النفرة عنه، وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الأبنة[2] وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق، وغير ذلك، لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة»[3].

أقول: لم يذكر العلمان الطوسي والحلي شرط طهارة المولد في النبي عليه السلام، وأن لا يكون ابن زنا، وإنما ذكرا شرط طهارة أمهات الأنبياء عليهم السلام من العهر، وهو شرط يراد به أن يكنّ عفيفات لا يمارسن الفجور، وهو أعمّ من أن يلدن من هذا السبيل، فحتى لو كان النبي عليه السلام ولداً شرعياً لكنّ أمه كانت فاجرة فلا يستحق منصب النبوّة، فهذا الوصف (عفة الأمهات) هو شرط في الأم، وليس في وليدها، أجل إنما أخذ هذا الشرط فيها لكونه يؤثر في نظرة الناس إلى ابنها. وكيف كان، فإذا ولدت من طريق الفجور فوصف طهارة المولد في ابنها غير متحقق، كما أن وصف عفتها غير متحقق.

---

(1) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص472.

(2) **الأُبنة** بضم الهمزة اسم علة يشتهي صاحبها أن يؤتى في دبره وأن يرى المجامعة تجري بين الأنثيين. والمأبون اسم المفعول

(3) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص472.

وقال الشيخ المظفر (1383هـ): «يجب أن يكون (النبي) طاهر المولد، أميناً صادقاً منزهاً عن الرذائل قبل بعثته أيضاً، لكي تطمئن إليه القلوب وتركن إليه النفوس، بل لكي يستحق هذا المقام الإلهي العظيم»(1).

2. ضرورة طهارة مولد الأنبياء عليهم السلام بحكم العقل

ويمكن الاستدلال لضرورة طهارة مولد النبي (ص) بأحد وجهين عقليين:

الوجه الأول: إنّ كونه ابن زنا هو من المنفرات التي لا بدّ أن يتنزه عنها النبي عليه السلام لتنقاد إليه القلوب، قال العلامة تحت عنوان (في أنه يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء، وعهر الأمهات): «ذهبت الإماميّة إلى أنّ النبي (ص) يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء، وعهر الأمهات، بريئاً من الرذائل، والأفعال الدالة على الخسّة، كالاستهزاء به، والسخريّة، والضحك عليه، لأنّ ذلك يُسقِط محلّه من القلوب، وينفر الناس عن الانقياد إليه، فإنّه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب»(2).

وتقدم قوله في شرح تجريد الاعتقاد: «وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لأنّ ذلك منفر عنه، وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه، وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة»(3).

وهذا الدليل كما نلاحظ مؤلفٌ من صغرى وكبرى، أمّا كبراه، فهي أنّ النبي عليه السلام لا بدّ أن يكون منزهاً عن المنفرّات، وأما صغراه، فهي أن كونه ابن زنا هو من المنفرات، والنتيجة لزوم كونه طاهر المولد. وبيان ذلك:

أما الكبرى، فمستندها أنّ النبي عليه السلام مرسل لهداية الخلق، فإذا كان لديه صفة منفرة بحيث تشكل صارفاً نوعياً حقيقياً يحول دون انقياد الخلق إليه، فلا يعقل إرساله إلى الناس وإقامة الحجة به عليهم، بل يكون في إرساله ـ والحال هذه ـ نقض للغرض، وهو قبيح.

وقد احترزنا بكون الصارف نوعياً عما إذا كان شخصياً أو فئوياً، كما لو تنفر البعض من إرسال نبي من عشيرة أو قرية معينة، فهذا لا يشكل سبباً لتلبية رغباتهم، وإلا فلن تجد نبياً من الأنبياء عليهم السلام إلا وبعض الخلق منصرفون عنه لسبب من الأسباب، واحترزنا بكونه حقيقياً عما إذا كان مفتعلاً، ويزول بأدنى تأمل، كما في زعم البعض أنّهم لا ينقادون لنبي فقير! أو أن بشرية النبي عليه السلام تمنعهم من التسليم له، ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ

(1) **عقائد الإمامية**، ص55.
(2) **نهج الحق وكشف الصدق**، ص158.
(3) **شرح تجريد الاعتقاد**، ص472.

﴿وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾[1]، فمثل هذه التخيّلات ما هي إلا حجج واهية يستخدمه البعض ليبرر كفره بالنبي، وليست صوارف حقيقية منطلقة من معايير عقلائية.

وأمّا الصغرى، وهي منفريّة خباثة المولد، فهي صحيحة في الجملة.وهذا الدليل إنما يحول دون جعله في موقع النبوة فعلاً، من جهة عدم سكون الناس إليه وليس لأنه في نفسه ليس أهلاً لذلك أو لكونه مبغوضاً عند الله تعالى، فالمشكلة ـ بناءً على هذا الوجه ـ ليست في عدم المقتضي بل في وجود المانع، وعليه لو أنّ شخصاً معيناً كان ابن زنا في الواقعْ دون أن يكون معروفاً للناس، فيرتفع المانع المذكور، ولا يمنع ذلك في ذاته من اختياره لمنصب النبّوة، إذا كان المقتضي موجوداً، وهو طهارة روحه وسموّه المعنوي والأخلاقي واستعداده لتحمل أعباء الرسالة. وهكذا لو فرض أنّ النظرة الاجتماعية لابن الزنا تغيّرت وتبدلت ولم يعد النسب غير الشرعي يجلل صاحبه بالعار، كما هو حاصل في زماننا في بلاد الغرب مثلاً[2]، ففي هذه الحالة يرتفع المانع. وتغيّر النظرة إلى هذه الأمور، من زمن لآخر، ومن بيئةٍ اجتماعيّة إلى بيئة أخرى، هو مما تقتضيه سنن الاجتماع البشري، فما قد يراه أهل بيئة منفراً قد لا يكون كذلك لدى قوم آخرين.

الوجه الثاني: إنّ منصب النبوة منصب عظيم وجليل، ولا يليق به من لم يكن طاهر المولد.

أقول: إنّما لا يليق الولدُ غير الشرعي بهذا المنصب إذا كانت خباثة المولد قد أورثته نقصاً معنوياً وفقراً روحياً منعه من الوصول إلى المرتبة السامية، وهي مرتبة تلّقي الوحي الإلهي ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[3]، والأخذ بأيدي العباد في مراتب الكمال، وقد عرفت سابقاً أنّ خباثة المولد قد توجِدُ لديه استعداداً للانحراف أو تهيِّئُه بحكم البيئة لذلك، ولكنّها لا تجعله أسير ذلك، بل قد يتمكنّ بالجدّ والاجتهاد أن يصل ـ كغيره ـ إلى المراتب الروحيّة العاليّة، فهو ليس محروماً من ذلك، والله تعالى لا يوصد بابه بوجه عبدٍ من عباده.

ومما تقدم يتضح أنّ الاستدلال العقلي على طهارة مولد النبي عليه السلام أو طهارة أمهاته من الفجور غير خالٍ من الإشكال، ولهذا قال الشيخ محمد جواد مغنيّة: «ويرى الامامية أن كل نبي يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لأن ذلك منفر منه... وهذا مجرد استحسان لا يلزم به العقل، فإن ثبت النقل القطعي متناً وسنداً عند الباحث وجب عليه الاعتقاد بذلك، وإلا فلا وجوب ولا استحباب أيضاً إن صحّ التعبير»[4].

(1) سورة الفرقان، الآية 7.

(2) **قصة الحضارة**، ج21، ص90.

(3) سورة طه، الآية 13.

(4) **في ظلال نهج البلاغة**، ج2، ص63.

3. طهارة مولد النبي (ص) في ضوء النصوص

وأمّا على صعيد النصوص، فيوجد مجموعة من الأخبار التي يمكن الاستدلال بها على طهارة مولد النبي عليه السلام، وهي ما دلّ على أنّ آباء النبي (ص) وأجداده كانوا طاهري المولد ولم يشرك فيه فاجر، وإليك هذه الأخبار:

الخبر الأول: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُه ورَسُولُه وسَيِّدُ عِبَادِه، كُلَّمَا نَسَخَ اللَّه الْخَلْقَ فِرْقَتَيْنِ جَعَلَه فِي خَيْرِهِمَا، لَمْ يُسْهِمْ فِيه عَاهِرٌ ولَا ضَرَبَ فِيه فَاجِرٌ»[1].

الخبر الثاني: ما روي عنه (ص): «ولدت من نكاح غير سفاح»، والخبر مروي من طرق الفريقين، أما من طرق السنة، فهو مروي بأسانيد شتى، فقد روي عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وعن عائشة، وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام صحيحاً مرسلاً عن رسول الله (ص).

أمّا عن علي عليه السلام، فهو مروي بأكثر من طريق منها: ما قاله الطبراني: حدثنا عبد الرحمن بن سلم الرازي قال: حدثنا محمد بن أبي عمر العدني قال: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن حسين قال: أشهد على أبي لحدثني عن أبيه عن جده عن علي أنّ النبي (ص) قال: خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي»[2].

وعن ابن عباس له أكثر من طريق أيضاً، منها: ما جاء في الطبقات، قال: أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي أخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي سبرة عن عبد المجيد بن سهيل عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص) خرجت من لدن آدم من نكاح غير سفاح»[3].

وأما عن الإمام الباقر عليه السلام، فقد جاء في السنن الكبرى: (أخبرنا) الشريف أبو الفتح العمرى أنبأ أبو الحسن بن فراس أبنا أبو جعفر البصري ثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي ثنا سفيان عن جعفر بن محمد عن أبيه في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾[4] قال: لم يصبه شيء من ولادة الجاهلية قال وقال النبي (ص) خرجت من نكاح غير سفاح»[5].

(1) **نهج البلاغة**، ج2، ص195.
(2) **المعجم الأوسط**، ج5، ص80.
(3) **الطبقات الكبرى**، ج1، ص61.
(4) سورة التوبة، الآية 128.
(5) **السنن الكبرى**، ج7، ص190.

وأمّا عن عائشة، فقد روى في الطبقات قال: أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي قال حدثني محمد بن عبد الله بن مسلم عن عمه الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله (ص): خرجت من نكاح غير سفاح»[1].

وأما عن أبي هريرة، فقد رواه ابن عساكر، بسنده عنه قال: قال رسول الله (ص): «**ما ولدتني بغي قط مذ خرجت من صلب أبي آدم ولم تزل تنازعني الأمم كابراً عن كابر حتى خرجت من أفضل حيين من العرب هاشم وزهرة**»[2].

وقد تكلم الألباني في هذه الأسانيد مفصلاً وناقش في معظمها، ليخلص إلى أن الحديث هو من قسم الحسن، لكنّه اعترف بصحة الحديث المروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام لكنه بنظره مرسل[3]، وإرسال الباقر عليه السلام بنظرنا لا يضر.

وأمّا من طرق الشيعة، فقد روي عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾[4] قال: يرى تقلبه في أصلاب النبيين من نبي إلى نبي حتى أخرجه من صلب أبيه من نكاح غير سفاح من لدن آدم عليه السلام»[5].

وفي مجمع البيان: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾: «وقيل: معناه وتقلبك في أصلاب الموحّدين من نبي إلى نبي، حتى أخرجك نبياً، عن ابن عباس في رواية عطا، وعكرمة، وهو المروي عن أبي جعفر، وأبي عبد الله، صلوات الله عليهما، قالا: في أصلاب النبيين، نبي بعد نبي، حتى أخرجه من صلب أبيه، من نكاح غير سفاح، من لدن آدم عليه السلام»[6].

وهذا القدر من الأخبار كافٍ في إثبات هذا الأمر. إلا أنّها لا تدلّ على المدعى بشكل وافٍ، وذلك:

أولاً: إنّ مضمون هذه الأخبار لا يثبت سوى طهارة مولد آباء رسول الله محمد (ص) ومن وقع في سلسلة نسبه من الأنبياء عليهم السلام، ولا يثبت طهارة مولد سائر الأنبياء عليهم السلام، نعم

(1) **الطبقات الكبرى**، ج1، ص61،
(2) **تاريخ مدينة دمشق**، ج3، ص401.
(3) قال: «أن الحديث من قسم الحسن لغيره عندي، لأنه صحيح الإسناد عن أبي جعفر الباقر مرسلاً، ويشهد له الطريق الأولى عن علي، والثانية عن ابن عباس، لأن ضعفهما يسير محتمل، وأما بقية الطرق، فإنها شديدة الضعف، لا يصلح شيء منها للاستشهاد بها»، **إرواء الغليل**، ج6، ص334.
(4) سورة الشعراء، الآية 219.
(5) **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، ج1، ص396.
(6) **مجمع البيان**، ج7، ص358.

يمكن تعميم الأمر إلى سائر الأنبياء عليهم السلام بما ورد عن عليّ عليه السلام، فقد قال في وصف الأنبياء عليهم السلام: «فَاسْتَوْدَعَهُمْ فِي أَفْضَلِ مُسْتَوْدَعٍ، وأَقَرَّهُمْ فِي خَيْرِ مُسْتَقَرٍّ، تَنَاسَخَتْهُمْ كَرَائِمُ الأَصْلَابِ إِلَى مُطَهَّرَاتِ الأَرْحَامِ، كُلَّمَا مَضَى مِنْهُمْ سَلَفٌ، قَامَ مِنْهُمْ بِدِينِ اللَّه خَلَفٌ»[1].

ثانياً: إنّ المضمون المذكور في الأخبار هو أقرب إلى بيان الواقع التاريخي، مع إشعار بل ظهور في وجود فضيلة للأنبياء عليهم السلام وعناية إلهيّة خاصة بهم، ولذلك اختيروا من البيوتات المعروفة بالعفة والطهارة، لكن لا يستفاد منها بيان المعنى العقدي، وهو أنه لا يمكن إرسال نبي إلا إذا كان متحلياً بهذه الصفة، وهي طهارة المولد.

هذا ويمكن الاستدلال على شرطية طهارة المولد في النبي عليه السلام بفحوى ما دلّ على طهارة المولد في إمام الجماعة أو الشاهد.

ويلاحظ عليه: إنه لم يثبت الشرط المذكور في إمام الجماعة ولا في الشاهد، فما ورد في الشاهد رجحنا حمله على الكراهة، نعم يمكن دعوى الأولوية في الكراهة.

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص185.

الملاحق

الملحق رقم (1)

في وثاقة محمد بن عبيد وصحة رواياته عن يونس

وقع البحث بين الأعلام في وثاقة أو ضعف محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين مطلقاً أو في خصوص ما رواه عن أستاذه يونس. وتحديد الموقف من ذلك يقتضي إجالة النظر في كلمات الرجاليين.

1. المضعفون لابن عبيد

إن تضعيف محمد بن عيسى بن عبيد صادر في الأساس عن القميين وشيخهم الأجل أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وقد تبعه على ذلك تلميذه الشيخ الصدوق، ووافقهما على ذلك الشيخ الطوسي، قال الشيخ: «ضعيف على قول القميين»[1]، وقال: «ضعيف، استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال «نوادر الحكمة»، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته، وقيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاة»[2]، وقال الشيخ: «وقال أبو جعفر بن بابويه: سمعت ابن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به»[3].

وقال الشيخ في الاستبصار تعليقاً على خبر معين: «هذا الخبر مرسل منقطع وطريقه محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس وهو ضعيف، وقد استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه رحمه الله من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة»[4].

2. توثيق ابن عبيد

وفي المقابل، فقد وثقه النجاشي بقوله: «جليل في (من) أصحابنا، ثقة، عين، كثير

---

(1) **رجال الطوسي**، ص391.

(2) **الفهرست**، ص216.

(3) المصدر نفسه، ص226.

(4) **الاستبصار**، ج3، ص156.

الرواية، حسن التصانيف، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مكاتبة ومشافهة. وذكر أبو جعفر بن بابويه، عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه. ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى... قال أبو عمرو: قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحبّ العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويميل إليه ويقول: ليس في أقرانه مثله. وبحسبك هذا الثناء من الفضل ـ رحمه الله ـ»[1]، ونقل النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عن أبي العباس بن نوح قوله: «وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله (فيما استثناه من روايات محمد بن يحيى ومنها ما رواه عن العبيدي) وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه، لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة»[2].

3. رأي الأعلام

كيف تعامل الأعلام مع هذه الكلمات؟

ما خلص إليه أعلام الرجاليين هو تأكيد وثاقة ابن عبيد وقبول رواياته بما فيها التي رواها عن يونس، وذلك بالبيان التالي:

أولاً: إنّ الرجل قد وثقه أعلام كبار وأكدوا جلالته، وعلى رأسهم الفضل بن شاذان، وشيخ الرجاليين النجاشي، والذي قد نقل أن أصحابنا أنكروا القول بالتضعيف واستغربوه، كما أن أستاذ النجاشي ابن نوح[3] هو ممن وثقه وأبدى عدم وجود سبب للتشكيك في وثاقته. أما التضعيف فيمكن إرجاعه إلى شخص واحد، يقول المحقق التستري: «فأوّل من ضعّفه ابن الوليد، وتبعه ابن بابويه لحسن ظنّه به، كما يفهم من كلام ابن نوح ومن قول نفسه في صوم فقيهه بأنّ كلّ خبر لم يصحّحه شيخه ابن الوليد ليس عنده بصحيح، وتبع ابن بابويه الشيخ لحسن ظنّه به، كما يفهم من تعبير فهرسته المتقدّم، وحينئذ فكأنّ المضعّف منحصر بابن الوليد، ولا يدرى ما رابه فيه ـ كما قال ابن نوح ـ بعد كونه على ظاهر العدالة؟!... وأمّا من تقدّم على ابن الوليد أو من عاصره أو من تأخّر عنه غير تابعيه، من الفضل بن شاذان

(1) **رجال النجاشي**، ص333.

(2) المصدر نفسه، ص348.

(3) قال النجاشي: «أحمد بن علي بن العباس بن نوح السيرافي نزيل البصرة كان ثقة في حديثه، متقناً لما يرويه، فقيهاً، بصيراً بالحديث والرواية، وهو استاذنا (أستاذنا) وشيخنا ومن استفدنا منه»، المصدر نفسه، ص86.

وبورق الورع والقتيبي وجعفر بن معروف والكشّي وابن نوح والنجاشي، فمجمعون على جلاله، ويكفي في فضله ثناء مثل الفضل عليه، كما قاله النجاشي»[1].

ثانياً: قال السيد الخوئي: «الظاهر أنّ ابن الوليد لا يضعّفه، بل ناقش فيما يرويه عن كتب يونس بخصوصه بإسناد منقطع، أو ينفرد به عن كتب يونس... ولأجل ذلك لم يروِ في الفقيه رواية واحدة عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس بخصوصه. ويظهر من ذلك كون النقاش فيما يرويه محمّد بن عيسى بن عبيد عن خصوص يونس، والشاهد على ذلك رواية الصدوق في الفقيه عن محمّد بن عيسى بن عبيد نيفاً وثلاثين رواية عن غير يونس بل نفس ابن الوليد روى عن محمّد بن عيسى بن عبيد ما رواه عن غير يونس. فيعلم أنّ ابن الوليد لا يناقش في شخص محمّد بن عيسى بن عبيد ولا يضعّفه، بل في نظره خصوصية فيما يرويه عن كتب يونس»[2].

ثالثاً: وأما تضعيف الشيخ فلا يعوّل عليه، وذلك «لأنّه تبع ابن الوليد في ذلك فإنّه استنبط من كلام ابن الوليد تضعيفه له، والشيخ لم يكن خادشاً في محمّد بن عيسى إلّا تبعاً لابن الوليد على ما يظهر من كلامه في الفهرست ولم يذكر وجهاً لضعفه غير هذه الجهة»[3].

فلاحظ قوله في الفهرست: «ضعيف، استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة»[4]، ونحوه ما قاله في الاستبصار.

4. تفسير التضعيف

يبقى السؤال: لماذا ردّ ابن الوليد روايات ابن عبيد التي رواها عن خصوص يونس؟

اكتفى السيد الخوئي بالقول: «إنّ ردّ ابن الوليد لرواياته عن يونس اجتهاد منه ولا يلزمنا العمل باجتهاده»[5]. ولكن ما سرّ هذا الاجتهاد؟

احتمل المحقق الكلباسي أنّ: «الصدوق وجد في بعض ما روي من كتب يونس ما أوقعه في التحيّر والتزلزل فيما رواه منها بخصوصه»[6].

---

(1) **قاموس الرجال**، ج9، ص503،

(2) **فقه العترة في زكاة الفطرة**، ج1، ص169.

(3) المصدر نفسه.

(4) **الفهرست**، ص216.

(5) **فقه العترة في زكاة الفطرة**، ج1، ص169.

(6) **إكليل المنهج في تحقيق المطلب**، ص464.

أ ـ وأمّا المحقق التستري فيحتمل أنّ الذي راب ابن الوليد في ابن عبيد هو «روايته القدح العظيم في زرارة ومحمّد بن مسلم ومؤمن الطاق وأبي بصير وبريد العجلي وإسماعيل الجعفي، وهم أجلّاء، وكذلك في المفضّل. أو روايته عن يونس، عن الرضا عليه السلام جواز الاغتسال والوضوء بماء الورد، رواه الكافي في 12 من أخبار باب نوادر طهارته»[1].

هذا ولكنّ نلاحظ عليه، بأنّ روايته لمثالب المذكورين، توجب طعناً عاماً في كل أخباره وليس في خصوص رواياته عن يونس، وأما أنه روى عن يونس جواز الوضوء بماء الورد[2] فمن المؤكد أنه ليس سبباً لاجتناب الصدوق وأستاذه للرواية عنه، كيف وقد أفتى الصدوق بهذه الفتوى، فقال: «ولا بأس أن يتوضأ بماء الورد للصلاة، ويغتسل به من الجنابة»[3].

ب ـ ويرى بعض العلماء أنّ تضعيف العبيدي منحصر بابن الوليد، وتضعيفه لما تفرّد العبيدي بروايته من كتب يونس مردّه إلى «ما رأى فيها من أسرار الأئمة عليهم السلام ما يستلزم عنده الغلو. وحيث عُلِمَ من ابن الوليد ومَنْ تبعه من القمّيّين رميُ كثيرٍ من الرواة بالغلوّ بمجرّد روايتهم ما ينافي اعتقادهم في النبيّ وآله (ص)، ولو بنفي السهو لم يصحّ الاعتماد عليه وإنْ تبعه تلميذه الصدوق قدس سره، كما هو ديدنه على ما صرّح به»[4].

هذا ولكنّ هذا التوجيه غير صحيح ولا سيما أن روايات يونس ليس فيها ما يدل على الغلو وكذلك روايات ابن عبيد، وإن نقل الشيخ رأياً نسبه إلى القيل أنه كان يذهب مذهب الغلاة، كما تقدم. وكيف يكون يونس مغالياً أو راوياً للروايات المتضمنة مع أنه من أبرز الذين عملوا على تهذيب الحديث[5] الذي هو منبت خصب للغلاة، كما أنه

---

(1) **قاموس الرجال،** ج9، ص503.

(2) الرواية في **الكافي،** ج3، ص73.

(3) **الهداية،** ص65.

(4) **الرسائل الأحمدية** لابن طعان القطيفي، ج2، ص404.

(5) فقد روى عنه ابن عبيد، عن هشام بن الحكم، انه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة، ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبثوها في الشيعة، فكلما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»، **اختيار معرفة الرجال،** ج2، ص491. وعن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال =

قد نسب إليه آراء خاصة لا تلائم تفكير الغلاة، وقد نقل بعضها في الكافي، في كتاب الميراث، ولا ننسى أن يونس هو من تلامذة هشام بن الحكم وهو المعروف باعتداله وتوازن نظراته العقدية[1].

ج ـ وربما يقال: إنّ ردّ روايات ابن عبيد أو تضعيفه ليس لضعف فيه، وإنما جاء في سياق ما يمكن تسميته بالخلاف بين المدرستين، القميّة، والبغدادية الكوفية، فالقميون لم يضعفوا ابن عبيد وحده، بل ضعفوا أستاذه يونس بن عبد الرحمن[2] أيضاً، والروايات الذامة له قد رواها القميون، كما ذكرنا في ملاحق كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فمشكلة القميين هي مع يونس وما يمثل يونس من مدرسة تقابل مدرسة القميين، وقد روى حمدويه بن نصير، قال: حدثني محمد بن إسماعيل الرازي، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: ما تقول في يونس بن عبد الرحمن؟ فكتب إليّ بخطه: أحبُّه وأترحم عليه وإن كان يخالف أهل بلدك»[3]. وهم القميون، لأنّ عبد العزيز المهتدي كان قمياً. وصحيح أنّ بعض كلمات ابن الوليد المتقدمة توحي بأنه لا مشكلة عنده في يونس، حيث قال «كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به»[4]. وربما يفسر ذلك على أساس أنّ رمزيّة يونس ربما حالت في وقت لاحق من توجيه التضعيف إليه.

= له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث ؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً الّا ما وافق القرآن والسُّنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي...»، **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص489.

(1) كما يظهر من رواية الملاحاة والمنازعة التي حدثت بين ابن أبي عمير والطيار حول مع إذا كان الإمام يملك الأرض أم لا وقد أيد هشام رأي الطيار النافي لملكية الإمام غير ما ملكه الله تعالى.

(2) قال الشيخ الطوسي في رجاله (تارة): في أصحاب الكاظم عليه السلام: «يونس بن عبد الرحمن، مولى علي بن يقطين، ضعفه القميون، وهو ثقة، **رجال الشيخ الطوسي**، ص346. وقال عنه في أصحاب الرضا عليه السلام: «طعن عليه القميون وهو عندي ثقة»، **رجال الشيخ**، ص368، و**معجم رجال الحديث**، ج21، ص211.

(3) **معجم رجال الحديث**، ج21، ص216.

(4) **الفهرست**، ص226.

والملاحظ أنّ يونس كان صاحب اجتهادات وهو تلميذ هشام بن الحكم أحد أهم أقطاب مدرسة الكوفة، وانتقل منها إلى بغداد[1]، فهو ينتمي إلى مدرسة فكرية يحتل الاجتهاد والتفكر دوراً كبيراً فيها، الأمر الذي لم يكن مألوفاً للناس آنذاك، ولا سيما لدى القميين الذين كانوا في الأغلب أصحاب حديث لا كلام، فمدرستهم لا تخرج عن نطاق ما جاء في الأخبار.

(1) قال النجاشي في ترجمة هشام: «كان ينزل بني شيبان في الكوفة، انتقل إلى بغداد تسع وتسعين ومائة»، **رجال النجاشي**، ص432.

الملحق رقم (2)

حول وثاقة عبد الرحمن بن حماد

ورد عبد الرحمن بن حماد في سند بعض الأخبار التي تم الاستشهاد بها في ثنايا الكتاب، ووعدنا بالبحث حول مدى وثاقته أو ضعفه، والبحث عنه في عدة نقاط:

1. رجل واحد أم اثنان

في البداية علينا الإشارة إلى أنّه ورد في الرجال اسمان، وهما: عبد الرحمن بن حماد، وعبد الرحمن بن أبي حماد، ففي رجال النجاشي يرد الاسم بإضافة لفظة «أبي»، قال النجاشي: «عبد الرحمن بن أبي حماد أبو القاسم، كوفي، صيرفي، انتقل إلى قم وسكنها، وهو صاحب دار أحمد بن أبي عبد الله البرقي، رمي بالضعف والغلو»[1]. وأما عند الشيخ الطوسي فقد ورد الاسم دون لفظة «أبي»، قال: «عبد الرحمن بن حماد، له كتاب، رويناه بالإسناد الأول عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عنه»[2].

وربما يظهر من بعضهم تعدد الرجلين، قال الشهيد الثاني: «عبد الرحمن بن حماد، وهو مجهول العين مطلقاً، وإنما يوجد في قسم الضعفاء عبد الرحمن بن أبي حماد، وهو غال لا يلتفت إليه»[3].

والظاهر أنهما شخص واحد، وذلك لأكثر من قرينة[4]، وفي حين رجّح بعضهم زيادة لفظة «أبي» في كلام النجاشي، فإنّ البعضَ الآخر رجّح نقص لفظة «أبي» في كلام الشيخ في الفهرست[5].

---

(1) **رجال النجاشي**، ص239.

(2) **الفهرست**، ص177.

(3) **مسالك الأفهام**، ج6، ص38.

(4) رجّح وحدتهما أكثر من عالم من علماء الرجال، منهم السيد الخوئي، انظر: **معجم رجال الحديث**، ج10، ص319، ومنهم الشيخ المازندراني، في كتابه **منتهى المقال في أحوال الرجال**، ج5، ص93.

(5) قال المازندراني: «قال الفاضل عبد النبي الجزائري رحمه الله: الظاهر أنّ لفظة «أبي» قبل «ابن حمّاد» =

2. ما يدل على ضعفه

ربما يستدل على ضعفه بقول النجاشي: «رمي بالضعف»، وأضفْ إليه أنّ ابن الغضائري قال بشأنه: «وهو ضعيف جداً، لا يلتفت إليه، في مذهبه غلو»[1].

ولكن قد يعترض على ذلك بأنّ تضعيفات أو توثيقات ابن الغضائري لا يعتد بها، لأنّ الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري لم يثبت[2]. وأمّا ما نقله النجاشي من تضعيف فقد نسبه إلى مجهول، فلا يعتد به.

ولكن قد يقال: إنّ تطابق ما نقل عن ابن الغضائري مع ما نسبه النجاشي إلى بعضهم من رميه بالضعف والغلو يشي بأن المنسوب إليه ذلك في كلام النجاشي هو ابن الغضائري، فترتفع الجهالة.

وردّه السيد الخوئي ذلك قائلاً: «أما قول النجاشي «رمي بالضعف والغلو»، فلم يظهر أنّه أراد بذلك ابن الغضائري، فإنّ النجاشي ممن يعتمد على قول ابن الغضائري وهو شيخه، فلا وجه لعدم ذكر اسمه، ونسبة الرمي إلى مجهول، إذن لا يعتمد على الرمي المزبور لجهالته، فالرجل المترجم لم يثبت ضعفه»[3].

أقول: كون ابن الغضائري أستاذه لا يجعل عدم ذكره بالاسم بلا وجه، كما قال السيد الخوئي، فقد يتوفر أكثر من مبرر لتجهيل الاسم، وليس بالضرورة أن يكون سبب التجهيل هو تضعيف صاحب القول لينافي ذلك كونه أستاذه، بل ربما كان سبب التجهيل تضعيف القول نفسه، فيكون تجهيل الاسم احتراماً للأستاذ، وعليه فلا يمكننا توهين قوة احتمال أن يكون صاحب القول المذكور هو ابن الغضائري.

= سقطت من الكتاب، وإلّا فهو عبد الرحمن بن أبي حمّاد كما هو الموجود في كتب الرجال. قلت: أمّا في كتب الحديث فرواية إبراهيم بن هاشم عن عبد الرحمن بن حمّاد غير قليل، من ذلك ما في التهذيب في باب آداب الأحداث الموجبة للطهارة، فلاحظ. وأمّا في كتب الرجال ففي ست [الفهرست]: عبد الرحمن بن حمّاد له كتاب، رويناه بالإسناد الأوّل، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه عن عبد الرحمن ابن حمّاد. وأحمد بن أبي عبد الله هذا هو البرقي وأبوه محمّد [في] ضا [روضة المتقين]، وكذا إبراهيم بن هاشم الذي روى عن عبد الرحمن هنا، وهما في مرتبة واحدة، فالظاهر أنّ عبد الرحمن هذا هو المذكور في ست [الفهرست] ولا احتياج إلى لفظة «أبي» أصلاً، فلا تغفل»، **منتهى المقال**، ج5، ص93.

(1) **خلاصة الأقوال**، ص375.

(2) **معجم رجال الحديث**، ج10، ص318.

(3) المصدر نفسه، ج10، ص318.

3. ما دل على وثاقته

ثم لنفرض أنّ الرجل لم يقم دليل على تضعيفه، فالسؤال أنه ما الدليل على وثاقته؟

فقد ذكر غير واحد من الفقهاء[1] أنّ الرجل لا دليل على توثيقه، وفي المقابل، فإنّ بالإمكان توثيق عبد الرحمن بن حماد بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما اختاره السيد الخوئي من توثيقه لكونه من رجال «كامل الزيارت»، قال تعليقاً على بعض الأخبار: «ولا يضرّ كون عبد الرحمن بن حماد في سندها، لأنه وإنْ لم يوثق في كتب الرجال إلا أنه وارد في أسناد كامل الزيارات، فهو ثقة، وله كتاب روى عنه جماعة: منهم ابن أبي عمير وإبراهيم بن هاشم والبرقي وأحمد بن محمد بن عيسى. وقال في مفتاح الكرامة: الحديث إمّا حسن أو موثق أو قوي»[2].

ولكنّ وثاقة رجال «كامل الزيارات» هو رأي ضعيف، وقد تراجع عنه السيد الخوئي نفسه[3]، وقد لاحظنا أنه رحمه الله في بعض الموارد حكم بضعف بعض الروايات لجهالة عبد الرحمن بن حماد الواقع في سندها[4]. ولعله كان قبل تبني القول بالوثاقة، أو غفل عن مبناه.

الوجه الثاني: إنّ عبد الرحمن بن حماد، قد روى عنه أحد الثلاثة الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون عن ثقة[5]، وقد قرّبنا كفاية ذلك في التوثيق، في كل مورد روى أحد هؤلاء عن شخص لم يرد فيه تضعيف.

---

(1) قال الشهيد الثاني: «عبد الرحمن بن حماد، وهو مجهول العين مطلقاً، وإنما يوجد في قسم الضعفاء عبد الرحمن بن أبي حماد، وهو غال لا يلتفت إليه»، **مسالك الأفهام**، ج6، ص28.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج42، ص256.

(3) سمعت أن بعضهم يشكك أو ينفي تراجع السيد الخوئي عن مبناه، ولكنّ هذا غير صحيح، فالتراجع مثبت، وقد سجّل في مقدمة الطبعة الأخيرة من المعجم، وقد اشتهر تراجعه عن المبنى المذكور، قال الشيخ الصافي تعليقاً على تصحيح السيد الخوئي لرواية اعتماداً على المبنى المذكور: «ضعف سندها بعبد الرحمن بن حماد لا يرتفع بما أفاد بعد عدوله بنفسه عما بنى عليه من وثاقة رجال كامل الزيارات»، **فقه الحج**، ج2، ص75.

(4) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج5، ص371.

(5) من هؤلاء: ابن عمير فقد روى عنه وجاء ذلك بسند صحيح كما في التهذيب، وهذا هو نصها «وعنه (أي الحسين بن سعيد) عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم والبكر والبكرة جلد مائة ونفى سنة»، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج10، ص4. ولكن الرواية المذكورة لم يثبت أنها مروية عن حماد، لأن الصدوق رواها بنفسها عن حماد عن الحلبي، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص26، ولذا احتمل المجلسي الأول أنّ إضافة =

إلا أننا مع ذلك لا نرى كفاية ذلك في المقام، لأنّ رميه بالتضعيف كما مرّ إنْ لم يجعل المورد من موارد تعارض التوثيق والتضعيف، فلا أقل من عدم حصول وثوق بوثاقته، ولا سيما أن النجاشي لم يرد رميه بالتضعيف.

= عبد الرحمن سهو من قلم الشيخ، قال: «عبد الرحمن بن حماد وهو مجهول، والظاهر أن عبد الرحمن سهو من قلم الشيخ»، **روضة المتقين**، ج10، ص17. وثمة اسم من الثلاثة المشهورين روى عنه، وهو أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، قال الصدوق: «حدثني الحسين بن أحمد رحمه الله، عن أبيه قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الرحمن بن حماد قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الميت لم يغسل غسل الجنابة»، **علل الشرائع**، ج1، ص300.

الملحق رقم (3)

الكراهة في الأخبار

ورد لفظ الكراهة كثيراً في الروايات، ووقع الكلام في تحديد المراد منها، فهل هي بمعنى الكراهة المصطلحة، أو أعم منها ومن الحرمة، أو أريد منها الحرمة؟

1. الكراهة في اللغة والاصطلاح

أ - في اللغة

ذهب اللغوي الشهير ابن فارس (395هـ) إلى أنّ الكره أصل واحد، وهو خلاف الرضا، قال: «(كره) الكاف والراء والهاء أصلٌ صحيح واحد يدل على خلاف الرضا والمحبة. يقال كرهت الشيء أكرهه كرهاً. والكُره الاسم. ويقال: بل الكُره المشقة والكَره أن تكلّف الشيء فتعمله كارهاً. ويقال من الكره الكراهية والكراهية»[1]. وقال الجوهري (393هـ): «كرهت الشيء أكرهه كراهة وكراهية، فهو شيء كريه ومكروه. والكريهة: الشدة في الحرب. وذو الكريهة: السيف الماضي في الضريبة»[2].

ولكن ثمة اتجاهاً آخر عند اللغويين، يذهب إلى وجود أصل آخر للفظ «كره»، وهو المشقة، نقل عن الفراء أنّ «الكره بالضم: المشقة. يقال: قمت على كره، أي على مشقة. قال: ويقال أقامني فلان على كره بالفتح، إذا أكرهك عليه. قال: وكان الكسائي يقول: الكره والكره لغتان. وأكرهته على كذا: حملته عليه كرهاً. وكرهت إليه الشيء تكريهاً: نقيض حببته إليه»[3]. وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4]، فالكره

---

(1) **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص173.

(2) **الصحاح**، ج6، ص2247.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص2247.

(4) سورة البقرة، الآية 216.

هنا بمعنى المشقة، كما يظهر من غير واحد من المفسّرين[1]، وربما يقال: إنه من الكَره بمعنى عدم الحب، بدليل قوله في الآية نفسها: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـًٔا﴾.

وكيف كان، فإنّ المعنى اللغوي الأنسب لمقامنا، هو تفسير «كره» بما يقابل الرضا والحب، فما يكرهه الله تعالى، هو ما لا يحبه ولا يرتضيه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾[2]، وقد يكون تكريهه للكفر والفسق والعصيان، بمعنى أنه غرس كراهة ذلك في النفوس.

ب - في الاصطلاح

وأمّا عند الفقهاء والأصوليين، فالكراهة هي: «حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث، كما أن الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث، ومثال المكروه: خلف الوعد»[3]. وثمّة ألفاظٌ ظاهرة عرفاً في الدلالة على الكراهة، كما يوجد ألفاظ موضوعة للحرمة أو ظاهرة فيها، وثمّة ألفاظٌ قد تستخدم في الحرمة والكراهة معاً، والمعيّن لأحدهما هو السياق، والتمثيل للمكروه بخلف الوعد محل تأمل، إذ ثمة ما يشهد للحرمة، وتحقيق ذلك في محلّه.

2. الكراهة في النص الديني

والكلام يدور حول لفظ «كره» ومشتقاته، وهو لفظ كثر وروده في الأخبار ـ كما سنلاحظ ـ، والسؤال: هل إنّ الكراهة في الأخبار مستعملة بالمعنى المصطلح للكراهة، كما قد يلوح من كلمات البعض، أم إنّها بمعنى الحرمة، أم هي أعم من الاثنين؟

أ - الاتجاهات في المسألة:

الاتجاه الأول: حملُ الكراهة على المعنى المصطلح، وقد لا نجدُ تصريحاً لأحدٍ بذلك، إلا أنّ الكثيرين تعاملوا مع الكراهة في الروايات معاملة الكراهة المصطلحة.

الاتجاه الثاني: إرادة التحريم من لفظ الكراهة، وقد نقل الشيخ يوسف البحراني عن السيّد محمد في (المدارك)، والأمين الأسترآبادي في (حواشي الفقيه) أنّهما «ذكرا أنّ

(1) انظر: **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص301، و**تلخيص البيان في مجازات القرآن**، ص293، و**التبيان في تفسير القرآن**، ج2، ص202.

(2) سورة الحجرات، الآية 7.

(3) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، ص54.

الكراهة في إطلاقاتهم عليهم السلام حقيقة في التحريم»[1]. وتبنى هذا الاتجاه أيضاً الوحيد البهبهائي، حيث نصّ على أنّ الأئمة عليهم السلام لا يريدون من «لفظ الكراهة إلَّا الحرمة»[2]، وقد تبنى ذلك أيضاً السيد الخوئي بتقريب سيأتي ذكره.

الاتجاه الثالث: إرادة مطلق المرجوحيّة، وهو القدر المشترك بين الحرمة والكراهة المصطلحة، وهذا ما يظهر من بعض الفقهاء. قال الشيخ البهائي تعليقاً على رواية جرّاح المدائني الآتية: «الكراهة في قول جراح المدائني أنّ الصادق عليه السلام «كان يكره كذا» إنما يفهم منها ـ بحسب الظاهر ـ النفرة وعدم الرضا لا المعنى الأصولي المجدد، كيف والأغلب في الأخبار استعمال الكراهة بمعنى المرجوحيّة المطلقة الشاملة للتحريم أو بمعنى التحريم، كما هو ظاهر على التتبع، بل قد استعملها هذا الراوي أعني جراح المدائني في ذلك»[3].

الاتجاه الرابع: أنّ الكراهة في الأخبار واردة في المعنيين، فهي من الألفاظ المشتركة، فقد تطلق ويراد بها الحرمة، وأحياناً تستخدم ويراد بها الكراهة، وتعيين أحدهما يحتاج إلى دليل وقرينة، قال البحراني تعليقاً على خبر أَبِي الْحَسَنِ الأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنِ الْعِمَامَةِ السَّابِرِيَّةِ فِيهَا عَلَمُ حَرِيرٍ تُحْرِمُ فِيهَا الْمَرْأَةُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّمَا كُرِه ذَلِكَ إِذَا كَانَ سَدَاه ولَحْمَتُه جَمِيعاً حَرِيراً»[4]: «وأنت خبير بأن استعمال لفظ الكراهة في الأخبار بمعنى التحريم وكذا لفظ: (لا ينبغي) مما لا يكاد يعدّ ولا يحصى كثرة، وقد حققنا في غير موضع من زبرنا ومؤلفاتنا أنّ هذين اللفظين ونحوهما من لفظ «لا أحب» ولفظ «الوجوب والسنة» ونحوها ممّا قد وقع استعمالها في الأخبار في المعنيين استعمالاً شائعاً لا يمكن الحمل على أحدهما إلا مع القرينة الصارفة عن المعنى الآخر»[5].

ب ـ ترجيح الاتجاه الأول (إرادة الكراهة المصطلحة)

ويمكن لنا أن نُرِّجحَ الاتجاه الأول، وذلك استناداً إلى بعض الأخبار الصحيحة التي أوجدت مقابلة بين الحرمة والكراهة، ما يعني أنّ الكراهة يُراد بها خصوص الكراهة المصطلحة، **ومنها**: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كان رسول الله (ص)**

(1) **الدرر النجفيّة من الملتقطات اليوسفيّة**، ج3، ص127.

(2) **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، ص170.

(3) **الحبل المتين**، ص184.

(4) **الكافي**، ج4، ص345.

(5) **الحدائق الناضرة**، ج15، ص86

عزوف النفس وكان يكره الشيء ولا يحرمه فأتي بالأرنب فكرهها ولم يحرمها»[1]، فالمستفاد من هذه الصحيحة أنّ الكراهة هي في مقابل الحرمة، لا أنّ الكراهة على صنفين: أحدهما الكراهة التي تبلغ مستوى الحرمة، وثانيها: الكراهة الشديدة التي تصل إلى مستوى الإلزام بالترك، وهو الحرمة. وثمة روايات أخرى بالمضمون عينه[2].

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص43.

(2) في عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (ص) في الشيء الواحد فقال عليه السلام: إنّ الله حرّم حراماً، وأحل حلالاً، وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرّم الله، أو في تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بيّنٌ قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأنّ رسول الله (ص) لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرّم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: 50]، فكان عليه السلام متبعاً لله، مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة، قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله (ص) مما ليس في الكتاب، وهو في السنة، ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله (ص) عن أشياء، نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله (ص) نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله (ص) ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله (ص) إلّا لعلّة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله (ص) أو نحرم ما استحل رسول الله (ص) فلا يكون ذلك أبداً، لأنا تابعون لرسول الله (ص) مسلمون له، كما كان رسول الله (ص) تابعاً لأمر ربه، مسلماً له، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: 7] وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعاقة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله (ص) نهي إعاقة، أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله (ص) والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله (ص) مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم في خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله (ص)، فما كان في السنة موجودا منهياً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله (ص) أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله (ص) وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (ص) **وكرهه ولم يحرمه**، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله (ص)، وما لم تجدوه في شيء من هذا الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم =

وفي حال التنزل وعدم الموافقة على الاتجاه الأول، فإننا نستبعد الاتجاه الثاني، وهو القائل بالحرمة، والأقرب عندئذٍ هو الاتجاه الثالث، أعني حمل الكراهة على مطلق المرجوحية، وفي حال عدم الموافقة على ذلك أيضاً، فإنّ الأقرب هو الرابع، أعني أنّ لفظ الكراهة مجمل، وتعيين الحرمة أو الكراهة يحتاج إلى القرينة.

ج - أدلة الاتجاه الثاني ومناقشتها

وعلينا أن نستعرض الوجوه التي يمكن الاستدلال بها للوجه الثاني، وهو حمل الكراهة على الحرمة:

الوجه الأول الروايات الخاصة:

منها: خبر سيف التمار قال: قلت لأبي بصير: أحب أن نسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بِسْرٌ مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق؟ قال: فسأله أبو بصير ذلك؟ فقال عليه السلام: هذا مكروه، فقال أبو بصير: ولِمَ يكره؟ فقال: كان علي بن أبي طالب عليه السلام يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لأنّ تمر المدينة أدونهما، ولم يكن علي يكره الحلال»[1].

ويلاحظ عليها:

أولاً: الرواية من حيث السند فيها إشكال، لأنّ سيف التمار مردد بين سيف بن سليمان الثقة، وسيف بن المغيرة المجهول[2].

ثانياً: ويرد على دلالتها بما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ ذلك محمول على المباح المتساوي طرفاه، لأنّه صلوات الله عليه «كان يكره المكروه قطعاً»[3].

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرآة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به...»[4]. يقول السيد الخوئي: إذ الكراهة في قوله عليه السلام «إنما يكره» بمعنى الحرمة، وذلك

= البيان من عندنا»، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص24، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27، ص115، الحديث 21، من الباب 9، من أبواب صفات القاضي، حيث نلاحظ قوله عليه السلام «وكرهه ولم يحرمه»، فإنه يؤيد ما ذكرناه من أنّ الكراهة هي مرتبة في مقابل التحريم.

(1) **الكافي**، ج5، ص188.

(2) انظر: **معجم رجال الحديث**، ج9، ص388.

(3) **المكاسب المحرمة**، ج1، ص195، ونحوه ما ذكره السيّد الخوئي في **مصباح الفقاهة**، ج1، ص378.

(4) **وسائل الشيعة**، ج3، ص511، الحديث 5، الباب 67 من أبواب النجاسات.

لأنّ معنى تلك الجملة حسبما يقتضيه الفهم العرفي أنّه لا يصلح استعمال أواني الفضة، لأنّ مقابل «يصلح» هو «لا يصلح».

ويلاحظ عليه: بأنّ تفسير يكره بمعنى «لا يصلح» ـ لو تم ـ لا يفيده بشيء لما سنذكره في الملحق الآتي من أن «لا يصلح» هو من التعبيرات غير الظاهرة في الحرمة.

الوجه الثاني: الأخبار واستعمال لفظ الكراهة في الحرمة

لا يخفى أنّ الأخبار قد استخدمت لفظ الكراهة بمعنى الحرمة في العديد من الموارد، وإليك بعضها:

1. رواية محمد بن شريح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الأرض من أرض الخراج فكرهه، وقال: إنما أرض الخراج للمسلمين»[1]، فإنّ بيع أرض الخراج غير جائز كما هو معروف وإنما يبيع الآثار التي أحدثها فيها.
2. عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره للصائم أن يرتمس في الماء»[2].
3. محمد بن إسماعيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شرب الفقاع؟ فكرهه كراهة شديدة»[3]، وفي رواية زكريا بن آدم عن الكاظم عليه السلام: «... قلت: والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك؟ قال: أكره أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي»[4]، فالفقاع كما هو معروف ودلّت عليه نصوص أخرى[5] محرم، ولعلّ تعبير الرواية الأولى بالكراهة الشديدة هو قرينة التحريم.
4. مضمرة سماعة قال: سألته عن كسب المغنيّة والنائحة؟ فكرهه»[6]. فإنّ المشهور في كسب المغنية هو التحريم.
5. خبر القاسم بن وليد القماري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن لحم الأسد؟ فكرهه»[7]، وهذا من الموارد التي اشتهر فيها القول بالحرمة.

---

(1) **الاستبصار**، ج3، ص109، و**التهذيب**، ج7، ص148.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص209.
(3) **الكافي**، ج6، ص424.
(4) المصدر نفسه، ج6، ص422. و**تهذيب الأحكام**، ج1، ص279.
(5) انظر: **الكافي**، ج6، ص424، وقد جاء في بعضها «خمر مجهول».
(6) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص359، ولكن هذه الرواية فيما نرجح قد استعمل فيه لفظ الكراهية بمعنى المرجوحية، بدليل ذكر النائحة، وذلك لأنه لا شك عندهم في جواز النياحة مع عدم مفسدة أخرى مثل سماعها الأجنبي كما في **مجمع الفائدة**، ج8، ص62.
(7) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص50.

6. موثقة بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه كَرِه الشُّرْبَ فِي الْفِضَّةِ وفِي الْقَدَحِ الْمُفَضَّضِ وكَذَلِكَ أَنْ يُدَّهَنَ فِي مُدْهُنٍ مُفَضَّضٍ والْمُشْطُ كَذَلِكَ»[1]. ونحوها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة»[2].

7. عنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه كَانَ يَكْرَه أَنْ يَلْبَسَ الْقَمِيصَ الْمَكْفُوفَ بِالدِّيبَاجِ ويَكْرَه لِبَاسَ الْحَرِيرِ ولِبَاسَ الْوَشْيِ، ويَكْرَه الْمِيثَرَةَ الْحَمْرَاءَ، فَإِنَّهَا مِيثَرَةُ إِبْلِيسَ»[3].

8. عن زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: «إنّ أصحابنا يصطادون الخزّ فآكل من لحمه؟ قال: فقال: إنّ كان له ناب فلا تأكله... فلمّا هممت بالقيام قال: أمّا أنت فإنّي أكره لك أكله فلا تأكله»[4].

9. حريز عمن ذكره عنهما عليهما السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يكره الجريث، وقال: لا تأكلوا من السمك إلّا شيئاً عليه فلوس وكره المارماهي»[5]، والجريث نوع من السمك يشبه الحيات. وكون الكراهية في هذه الرواية بمعنى الحرمة هو أول الكلام، فثمة وجه، بل قول بالكراهية، ويلاحظ أنّ لفظ الكراهية استخدم في المطعومات كثيراً وفي بعض أنواع لحوم الحيوانات، ومنها: لحم الأرنب والأسد، كما مر، وكذلك الجريث والمارماهي.

10. وفي وقعة صفين لنصر بن مزاحم، روى عن عمر بن سعد، عن عبد الرحمن، عن الحارث بن حصيرة عن عبد الله بن شريك قال: خرج حجر بن عدي، وعمرو بن الحمق، يظهران البراءة واللعن من أهل الشام، فأرسل إليهما علي: أنْ كفا عما يبلغني عنكما، فأتياه فقالا: يا أمير المؤمنين، ألسنا محقين؟ قال: بلى. [قالا: أو ليسوا مبطلين؟ قال: بلى]. قالا: فلم منعتنا من شتمهم ؟ قال: «كرهت لكم أن تكونوا لعانين شتامين، تشتمون وتتبرؤون. ولكن لو وصفتم مساوئ أعمالهم فقلتم: من سيرتهم كذا وكذا، ومن عملهم كذا وكذا، كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر. و[لو] قلتم مكان لعنكم إياهم وبراءتكم منهم: اللهم احقنْ دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق منهم من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج3، ص509، الحديث 2، الباب 66 من الأبواب نفسها.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص508، الحديث 10، الباب 65 من الأبواب نفسها.

(3) **الكافي**، ج3، ص403.

(4) المصدر نفسه، ج9، ص50.

(5) **الكافي**، ج6، ص220، والتهذيب، ج9، ص3.

من لهج به، كان هذا أحب إليَّ وخيراً لكم». فقالا: يا أمير المؤمنين، نقبل عظتك، ونتأدب بأدبك»[1].

وفي نهج البلاغة: «إِنِّي أَكْرَه لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ، ولَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ، كَانَ أَصْوَبَ فِي الْقَوْلِ وأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ، وقُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ، اللَّهُمَّ احْقِنْ دِمَاءَنَا ودِمَاءَهُمْ، وأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وبَيْنِهِمْ واهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ، حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مَنْ جَهِلَه، ويَرْعَوِيَ عَنِ الْغَيِّ والْعُدْوَانِ مَنْ لَهِجَ بِه»[2].

وربما قيل: إنّ نهي علي عليه السلام أصحابه يوم صفين قد ورد في «نهج البلاغة» دون ذكر اللعن، كما سيأتي، ولهذا قال ابن أبي الحديد في شرح النهج: «والذي كرهه عليه السلام منهم أنهم كانوا يشتمون أهل الشام ولم يكن يكره منهم لعنهم إياهم والبراءة[3] منهم»[4]، ولكنّ الذي يظهر من هذه الرواية أنه عليه السلام «كما كان يكره منهم الشتم كذلك يكره اللعن والبراءة»[5]، وذلك طمعاً في هدايتهم.

ونسجل على ما ذكر من هذه الشواهد ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ إرادة الحرمة في كثيرٍ من هذه الموارد هو محل نقاش، بل بعضه محل منع. وقد أشرنا إلى ذلك، وبعضها محتف بالقرينة على إرادة الحرمة.

الملاحظة الثانية: إنّ هذه الموارد أو غيرها مما لم نذكره لا توازي في كثرتها ووضوحها ما سيأتي من استعمال «كره» في غير ما هو محرم، الأمر الذي يمنع من انعقاد ظهور في الحرمة كما سيتضح.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي تعليقاً على الأخبار التي جاء فيها أنّ الإمام عليه السلام كره الشرب في آنية الفضّة، حيث أفاد أنّ الفقهاء: «ذكروا أنّ الكراهة في تلك الطائفة بمعنى المرجوحيّة المطلقة لا المعنى المصطلح عليه، فلا تنافي الطائفة الدالة على حرمة استعمالها في الأكل أو الشرب، لأنّ الحرمة تجتمع مع المرجوحيّة المطلقة»[6]. ثمّ ردّ عليهم بالقول:

---

(1) **وقعة صفين**، ص103، ورواه ابن أعثم في **الفتوح**، ج2، ص543، وابن أبي الحديد في **شرح نهج البلاغة**، ج3، ص181.

(2) **نهج البلاغة**، ج2، ص185.

(3) في شرح النهج وردت «البذاءة» وهو خطأ مطبعي أو نحوه، إذ يلزم التهافت في كلامه.

(4) **شرح نهج البلاغة**، ج11، ص21.

(5) كما ذكر الميرزا حبيب الله الخوئي، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج13، ص94.

(6) **موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح العروة**، الطهارة، ج4، ص279، وقد أشار إلى هذا المعنى في خصوص روايتنا هنا الشيخ آصف محسني **في حدود الشريعة ـ المحرمات** ـ ج2، ص43، وأما =

«ولكنّ الصحيح أنّ تلك الطائفة أيضاً ـ يقصد الروايات التي عبّرت بالكراهة ـ تدلّ على الحرمة... وذلك لأنّ الكراهية التي هي في قبال الأحكام الأربعة اصطلاح مستحدث، وأما بحسب اللغة فهي بمعنى المبغوضية، لأنّ معنى «كرهه» ضد «أحبّه» أي أبغضه، وعلى ذلك، فالكراهة تدل على الحرمة ما دام لم تقم قرينة على خلافها، إذ الدليل قد يدل على الحرمة نفسها وقد يدل على الحرمة بالدلالة على منشئها الذي هو البغض، هذا وقد استعملت الكراهة بمعنى الحرمة في بعض الأخبار فليراجع»[1].

وتعليقاً على كلامه نقول:

أولاً: إنّ الكراهة ليست واضحة الظهور في المبغوضيّة التحريمية التي لا ترخيص معها في الترك، فإنّ الكراهة المقابلة للأحكام التكليفيّة الأربعة وإن كانت مصطلحاً حادثاً، ولكنّ مضمون الكراهة ليس مستحدثاً، فقد كان واضحاً لمن يعيشون في فضاء الشريعة أنّ ثمة نوعين أو رتبتين من الكراهة أو المبغوضية لدى الشارع، إحداهما مبغوضية تحريمية، والأخرى مبغوضية لا تصل إلى حد التحريم، وعليه فالإمام عليه السلام عندما يستخدم تعبير «كره» في هذا الفضاء، فربما أراد المرتبة الخفيفة من الكراهة، وهو بالتأكيد استخدمها وأراد ذلك.

ثانياً: سلمنا بأنّ الكراهة حيث كانت بمعنى المبغوضية، فتكون دالة على الحرمة، كما ذكر السيد الخوئي، إلّا إذا قامت قرينة على خلافها. لكنّ ما نزعمه أنّ القرينة على الخلاف موجودة، ما يمنع من الرجوع إلى اللغة، ولا أقصد وجود قرينة في خصوص بعض الموارد، وإنما أقصد وجود قرينة عامة على إرادة مطلق المرجوحية أو خصوص الكراهة المصطلحة من لفظ الكراهة.

وتوضيح ذلك: أنه قد شاع استخدام الكراهة في لسانهم عليهم السلام وإرادة الكراهية المصطلحة منها إلى درجة كبيرة جداً، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إنّ تحديد المراد بهذا التعبير لا يكفي فيه الرجوع إلى أهل اللغة أو أهل العرف، بل لا بدّ أن يلاحظ السياق التشريعي

= في الموارد الأخرى فهذا الأمر معروف لديهم، يقول السيد الكلبيكاني: «الكراهة في لسان الأئمة عليهم السلام ليست ظاهرة في الكراهة المصطلحة عند الفقهاء، لأنّ الكراهة في لسانهم عليهم السلام تطلق على ما يكون مرجوحاً سواء أكان محرماً أو مكروهاً، وكثيراً ما تطلق على المحرّم القطعي...» **كتاب الطهارة**، ص366.
ويقول السيد الخونساري: «فإنّ الكراهة في لسان الأخبار كثيراً ما يراد بها الحرمة» **جامع المدارك**، ج5، ص190، وج1، ص29.
ويقول السيد الخوئي: «فإنّ الكراهة في لسان الأخبار وإن كانت أعم من المصطلحة لإطلاقها على الحرام أيضاً».

(1) **شرح العروة**، ج3، ص279.

العام الذي يعطي الكلمة بعداً آخر، ويشكّل قرينة على أنّ الأئمة عليهم السلام لا يستعملون لفظ «كره» بمعناه اللغوي. وعلى الأقل، فإنه وبسبب هذه الكثرة في الاستعمال، فلن يستقر لنا ظهور بالتحريم، فيكون الأمر مجملاً من هذه الناحية، وليس ثمّة ما يمنع أن يكون غرض النبي (ص) أو الإمام عليه السلام عندما يستعمل «كره» ونظائرها بيان أصل المرجوحية، دون تحديد نوعها وأنّها على نحو الإلزام بالترك أو الكراهة المصطلحة، وهذا ما نراه في حياتنا العقلائية، فإنّ العقلاء في عملهم التربوي أو القانوني ورعاية لمصالح نوعية، قد يكتفون في بيان أصل المرجوحية في بعض المقامات، وفي مقام آخر يذكرون نوع المرجوحية.

واستعمال كلمةٍ كـ «كره» وإرادة مطلق المرجوحية منها، دون إرادة حدّ المرجوحية ونوعها التحريمي أو التنزيهي ليس فيه ما يضرّ، ولا يلزم منه تجهيل الناس، لأنّ نوع الحكم قد يتم بيانه في سياق آخر.

موارد استعمالها في غير المحرمات

وفيما يلي نذكر بعض الموارد التي ورد منها استعمال «كره» ونظائره في غير المحرمات، وهي كما ذكرنا موارد كثيرة جداً، ولا مجال ليزعم أنّها مما قامت فيها القرينة على إرادة الكراهة. ولا نريد التوقف عند أسانيد الأخبار، لأنّها كثيرة جداً، على أنّ أكثر من خبر منها صحيح السند:

1. في خبر سليمان بن جعفر البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنه كره أن يغشى الرجل امرأته الحائض...»، وعنه عليه السلام قال: «وكره أن يغشى الرجل أهله وقد احتلم حتى يغتسل من الاحتلام...»[1]. ويلاحظ أنّ الفقرة الأولى استخدم فيه لفظ «كره» وهو في مورد التحريم، وأمّا الفقرة الثانية فأريد منها الكراهة المصطلحة، وهذا يؤكد صحة ما قلناه من أنّ غرض المعصوم في بعض الأحيان أن يشير إلى أصل المرجوحية.
2. في خبر زَيْدٍ الشَّحَّام عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّه كَرِه أَنْ يَمْسَحَ الرَّجُلُ يَدَه بِالْمِنْدِيلِ وفِيهَا شَيْءٌ مِنَ الطَّعَامِ تَعْظِيماً لِلطَّعَامِ حَتَّى يَمُصَّهَا أَوْ يَكُونَ عَلَى جَنْبِه صَبِيٌّ يَمُصُّهَا»[2].
3. خبر جراح المدايني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يأكل الرجل بشماله أو يشرب بها أو يناول بها»[3].

(1) **المحاسن**، ج2، ص321.
(2) **المحاسن**، ج2، ص429 و**الكافي**، ج6، ص291.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص456، و**الكافي**، ج6، ص273.

4. محمد بن عمير عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره الهندباء»[1].
5. عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يوضع الرغيف تحت القصعة ونهى عنه»[2].
6. خبر جراح المدايني عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تبنوا القبور ولا تصوروا سقوف البيوت، فإنّ رسول الله (ص) كره ذلك»[3].
7. المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام: «كره الصورة في البيوت»[4]، وفي خبر يحيى بن العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره الصور في البيوت»، وفي خبر حاتم بن إسماعيل المدايني عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يكره الصورة في البيوت»[5]. واقتناء الصور ليس محرماً.
8. عن ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يبيت الرجل على سطح ليست عليه حجرة، والرجل والمرأة في ذلك سواء»[6].
9. خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «أنه كره إخصاء الدواب والتحريش بينها»[7].
10. أبو البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «أنّه كره إجارة بيوت مكة، وقرأ ﴿سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِۚ﴾[8]»[9].
11. وعن أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «أنه كره أن يجامع الرجل مما يلي القبلة»[10].
12. أبو البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «أنه كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له باب ولا ستر»[11].

---

(1) **المحاسن**، ج2، ص508.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص589، **الكافي**، ج6، ص303.
(3) **المحاسن**، ج2، ص612.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص617، **الكافي**، ج6، ص527.
(5) **المحاسن**، ج2، ص617.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص620، **الكافي**، ج6، ص530 خبر 3 و4.
(7) **المحاسن**، ج2، ص634.
(8) سورة الحج، الآية 25.
(9) **قرب الإسناد**، ص140.
(10) المصدر نفسه، ص140 ونحوه في **الكافي**، ج5، ص560.
(11) **قرب الإسناد**، ص147، ونحوه في **الكافي**، ج6، ص523.

13. عن أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل كره إلحاح الناس بعضهم على بعض في المسألة وأحب ذلك لنفسه»[1].

14. عن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كره أمير المؤمنين عليه السلام أن تُحلق عانة الميت إذا غُسِّل أو يُقلّم له ظفر أو يجز له شعر»[2].

15. جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة»[3].

16. عبد الله بن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يصلي وعليه ثوب فيه تماثيل»[4].

17. عبد الله بن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره للصائم أن يستاك بسواك رطب...»[5].

18. عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن علياً صلوات الله عليه كره المسك أن يتطيب به الصائم»[6].

19. عن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كره أن ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء»[7]، والمرفقة المخدة.

20. هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار قال: «كره الصم منها وقال: خذ البرش»[8]، والصم هي الصلبة.

21. جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن ينزل الرجل على الرجل وله عليه دين وإن كان قد صرّها له (جعلها في الصرّة) إلّا ثلاثة أيام»[9].

22. عن يزيد بن خليفة قال: «كره أبو عبد الله عليه السلام بيع العصير بتأخير»[10].

---

(1) **الكافي**، ج2، ص475.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص156، ونحوه خبر طلحة بن زيد من المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص332.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص402.
(5) المصدر نفسه، ج4، ص112.
(6) المصدر نفسه، ج4، ص112.
(7) المصدر نفسه، ج4، ص355.
(8) المصدر نفسه، ج4، ص477.
(9) المصدر نفسه، ج5، ص102.
(10) المصدر نفسه، ج5، ص231.

23. السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه كره مشاركة اليهودي والنصراني والمجوسي إلَّا أن تكون تجارة حاضرة لا يغيب عنها المسلم»[1].

24. سهل بن زياد عن بعض أصحابنا: «أنه كره الكليتين وقال: إنما هي مجمع البول»[2].

25. عن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدواب الخمر»[3].

26. وعن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره عقد شراك النعْل، وأخذ فعل أحدهم وحل شراكها»[4].

27. صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره لبس البرطلة»[5]، والبرطلة هي قلنسوة طويلة.

28. طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله (ص) كره أن يدخل بيتاً مظلماً إلَّا بسراج»[6].

29. محمد بن سنان عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام يكره أن يتداوى بالماء المر وبماء الكبريت»[7].

30. عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله (ص): «وكره دخول الأنهار بلا مئزر... وكره دخول الحمامات إلَّا بمئزر... وكره الكلام بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة حتى تقضى الصلاة، وكره ركوب البحر في هيجانه، وكره النوم فوق سطح ليس بمحجر»[8].

31. خبر عمرو بن جميع سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصورة؟ فقال: «أكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم، ولو قد قام العدل رأيتم كيف يصنع في ذلك»[9].

---

(1) **الكافي**، ج5، ص286.
(2) المصدر نفسه، ج6، ص254.
(3) المصدر نفسه، ج6، ص430.
(4) المصدر نفسه، ج6، ص464.
(5) المصدر نفسه، ج6، ص479.
(6) المصدر نفسه، ج6، ص534.
(7) المصدر نفسه، ج6، ص390.
(8) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص557.
(9) **الكافي**، ج3، ص369.

32. صحيح رفاعة بن موسى سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء في المسجد؟ فكرهه من البول والغائط»[1].

33. خبر المعلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في معاطن الإبل؟ فكرهه، ثم قال: إن خفت على متاعك شيئاً فرش بقليل ماء فصل»[2].

34. خبر عمرو بن أبي سبيل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجبن؟ قال: كان أبي ذكر له منه شيء فكرهه ثم أكله، فإذا اشتريته فاقطع واذكر اسم الله عليه وكلْ»[3].

35. عن معاوية بن وهب عن أبا عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الشرب بنفس واحد؟ فكرهه، قال: ذلك شرب الهيم، قلت: وما الهيم؟ قال: الإبـل»[4]، ونحوه خبر هشام بن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل بالنفس الواحد؟ قال: يكره ذلك. وقال: ذلك شرب الهيم، قلت: وما الهيم؟ قال: هي الإبل»[5].

36. خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام في أبوال الدواب تصيب الثوب؟ فكرهه، فقلت له: أليس لحومها حلالاً؟! قال: بلى ولكن ليس مما جعله الله للأكل»[6].

37. خبر زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم الدهر؟ فقال: لم نزل نكرهه»[7]، وفي خبر سماعة قال: سألته عن صوم الدهر؟ فكرهه وقال: لا بأس أن يصوم يوماً ويفطر يوماً»[8].

38. ما رواه الشيخ بإسناده... إلى زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام» أنه آتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين عليه السلام والله إني أحبك، فقال له: لكني أبغضك لله، قال: ولِمَ؟ قال: لأنك تبغي من الأذان أجراً، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً، وسمعت رسول الله (ص) يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة»[9]. وهذا الحديث ـ بصرف النظر عن ضعفه ـ يدلّ على أنّ البغض من قبل الإمام عليه السلام قد يكون

(1) **الكافي**، ج3، ص369.
(2) **المحاسن**، ج2، ص365.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص496.
(4) المصدر نفسه ج2، ص577.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص576.
(6) **الكافي**، ج3، ص57.
(7) المصدر نفسه، ج4، ص96.
(8) المصدر نفسه، ج4، ص96.
(9) **وسائل الشيعة**، ج17، ص157، الحديث 1، الباب 30 من أبواب ما يكتسب به.

لارتكاب المسلم للمكروه، (بناءً على عدم حرمة أخذ الأجرة على تعليم القرآن) ولا يتوهّم متوهّم أنّ ذيل الحديث دالٌّ على الحرمة، فإنّ كون ذلك أجره يوم القيامة لا يعني سوى أنّه لا ينال ثواباً على تعليم القرآن، لأنه أخذ الأجرة عليه.

39. صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وكره الصلاة في السبخة إلا أن يكون مكاناً ليناً تقع عليه الجبهة مستوية»[1]، وموثقة أبي بصير عنه عليه السلام سألته عن الصلاة في السبخة لِمَ تكرهه؟ قال: لأنّ الجبهة لا تقع مستوية، فقال: إنْ كان فيها أرض مستوية فقال: لابأس»[2].

40. عبد الرحمن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يقول له الرجل: أشتري منك المتاع على أن تجعل لي في كل ثوب كذا وكذا وإنما يشتري للناس ويقول: اجعل لي ربحاً على أن أشتري منك؟ فكرهه»[3].

41. هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كان يكره للرجل أن يصحب من يتفضل عليه وقال: اصحبْ مثلك»[4].

42. عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما أكل نبي الله (ص) وهو متكئ منذ بعثه الله حتى قبضه، كان يكره أن يتشبّه بالملوك، ونحن لا نستطيع أن نفعل ذلك»[5].

43. عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «أنه كان يكره تقشير الثمرة»[6].

44. أبو البختري عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يكره ردّ السلام والإمام يخطب»[7].

45. الوشاء عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه»[8].

46. إسحاق بن عمار عن جعفر عن آبائه عليهم السلام: أنّ علياً صلوات الله عليه كان يكره الحج والعمرة على الإبل الجلالات»[9].

---

(1) **الكافي**، ج3، ص388.
(2) **الاستبصار**، ج1، ص396.
(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص214.
(4) **المحاسن** ج2، ص359.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص458.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص556.
(7) **قرب الإسناد**، ص149.
(8) **الكافي**، ج3، ص10.
(9) المصدر نفسه، ج4، ص543.

47. عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كان يكره القزع في رؤوس الصبيان، وذكر أن القزع أن يحلق الرأس إلَّا قليلاً، ويترك وسط الرأس، يسمى القزعة»(1).

48. في الدعائم: وعن علي عليه السلام: «أنه كان يكره أن تغسل الأيدي بالدقيق أو الخبز أو بالتمر...»(2).

49. وفيه أيضاً عن علي عليه السلام: «أنّه كان يكره الصلاة إلى البعير، ويقول: ما من بعير إلَّا وعلى ذروته شيطان»(3).

50. وعن جعفر بن محمد عليه السلام: «أنه كره أن يصلّي الرجل ورجل بين يديه نائم..»(4).

51. وعن علي عليه السلام: «أنه كان يكره أن يَطعم شيئاً يوم الأضحى حتى يرجع من المصلى»(5).

52. عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «إنّ رسول الله (ص) كان يكره أكل خمسة: الطحال والقضيب والأنثيين، والحياء وآذان القلب»(6).

وهذه الرواية هي شاهد على الفكرة التي قدمناها من أنّ الإمام عليه السلام قد يستعمل لفظ الكراهية في أصل المرجوحية، حيث استخدم فعل «يكره» في عدّة أمور، بعضها ثابت حرمتها، كما في القضيب والطحال والأنثيين والحياء، وبعضها ثابت عدم حرمته، وهو آذان القلب، حيث لم يفتِ أحد بتحريمه.

53. عن جعفر بن عينية عن أبي الحسن عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام لم يبت بمكة بعد إذ هاجر منها حتى قبضه عزَّ وجلّ إليه، قال: قلت له: ولمَ ذاك؟ قال: كان يكره أن يبيت بأرض قد هاجر منها، وكان يصلّي العصر ويخرج منها ويبيت بغيرها»(7).

54. ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان يكره أن يرمي الصيد وهو يؤم الحرم»(8).

---

(1) **الكافي**، ج6، ص40.

(2) **دعائم الإسلام**، ج1، ص123.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص150.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص150.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص184.

(6) **الخصال**، ص283.

(7) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص90، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج2، ص201.

(8) **الاستبصار**، ج2، ص206.

55. صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل كان متمتعاً فوقف بعرفات وبالمشعر وذبح وحلق فقال: «لا يغطي رأسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فإنّ أبي عليه السلام كان يكره ذلك وينهى عنه، فقلنا له: إن كان فَعَلَ؟ فقال: ما أرى عليه شيئاً، وإن لم يفعل كان أحبّ إلي»[1].

56. وفي قرب الإسناد قال: «وسألته عن النوح؟ فكرهه»[2].

57. وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أنه سمع رجلاً يلعن بعيره فقال: ارجع، ولا تصحبنا على بعير ملعون، وكان عليٌّ صلوات الله عليه يكره سبّ البهائم»[3].

إلى غير ذلك من الموارد التي يُعثر عليها بالتتبع، والتي استعمل فيها لفظ الكراهة في غير ما هو محرم، وحمل ذلك على المجازية واستعمال اللفظ في غير ما وضع له بعيدٌ جداً.

وخلاصة الكلام:

إنّ لفظ «كره» في الأخبار المروية عن لسان النبي (ص) والأئمة عليهم السلام لا ظهور له في التحريم، وذلك لأكثريّة استعمالها في المكروهات بالمعنى المصطلح، ما يُستظهر منه وجود عناية تشريعية في إرادة الكراهة المصطلحة أو في مطلق المرجوحيّة التي لا تصل إلى مستوى التحريم، بل إنّ الموارد التي استخدم فيه لفظ «كره» وأريد منها الحرام غالباً ما لا تخلو إرادة الحرمة من تأمل، أو أنّ ثمّة قرينة لفظية تساعد على إرادة الحرمة فيها.

(1) **الاستبصار**، ج2، ص290.

(2) **قرب الإسناد**، ص294.

(3) **دعائم الإسلام**، ج1، ص348، و**مجمع الزوائد**، ج8، ص77.

الملحق رقم (4)

عبارة «لا يصلح» ودلالتها على الحرمة أو الكراهة

ومن العبارات التي يكثر استخدامها في روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام عبارة «لا يصلح»، وقد وقع الكلام أيضاً في دلالتها على الحرمة أو الكراهة، ونشير إلى ذلك من خلال النقاط التالية:

1. اختلاف الفقهاء في الأمر

اختلفت الآراء في دلالة جملة «لا يصلح» على الحرمة أو الكراهة، فذهب بعض الفقهاء إلى ظهورها في الحرمة التكليفية وفي الفساد الوضعي، منهم: صاحب الجواهر، يقول: «المفهوم من نفي الصلاح عرفاً ولغة ثبوت الفساد، كما يشهد له غلبة استعماله في ذلك في النصوص»[1]، ومنهم: المحقق النراقي، قال تعليقاً على خبر تضمّن عبارة «لا يصلح»: «نفي الصلاح إثبات الفساد ودال على التحريم»[2]، ومنهم: السيد الخوئي[3].

وفي المقابل، لاحظنا أنّ بعضهم استقرب دلالتها على الكراهة، ومنهم الشيخ الطوسي، فقد علّق على بعض الروايات التي ورد فيها عبارة: «لا يصلح»، بأنها صريحة في الكراهة[4]. ويظهر ذلك من المحقق الأردبيلي[5]، وكذلك السيد البجنوردي[6]، وقد رأى

---

(1) **جواهر الكلام**، ج22، ص409.

(2) **مستند الشيعة**، ج10، ص504. ونحوه في ج14، ص329.

(3) قال تعليقاً على خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام: «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته، ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده»: «دلالته على المنع فواضحة، لأن نفي الصلاح ظاهر في كونه غير قابل وغير صالح للامتثال به»، **موسوعة الإمام الخوئي** (شرح المناسك) ج28، ص417.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص299، وج 9، ص200.

(5) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج8، ص462.

(6) قال تعليقاً على خبر تضمن نفي الصلاح: «إن نفي الصلاح ليس صريحاً ولا ظاهراً في الفساد بل له كمال المناسبة مع الكراهة فهو أعمّ من الفساد فالأقوى ما ذهب إليه المشهور من الكراهة دون الفساد»، **القواعد الفقهيّة**، ج5، ص103.

الشيخ المحقق رضا الهمداني (1322هـ) أنّ «التعبير بالكراهة ونفي الصلاح إن لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا أقل من إشعاره بذلك»[1]. وكذلك السيد الخميني، حيث يظهر منه الميل إلى حمل العبارة المذكورة على الكراهة[2].

هذا وربما حصل الخلط ـ أحياناً ـ في كلام الفقيه الواحد، فذهب في مورد إلى أن عبارة: «لا يصلح» يراد بها الحرمة، وفي مورد آخر إلى أنّه يراد بها الكراهة[3]، دون أن يكون معتمداً على القرائن في هذا المورد أو ذاك.

2. تقريب دلالتها على الحرمة

وتقريب دلالتها على الفساد أو الحرمة هو أنّ نفيَ الصلاح المطلق عن عمل معين يعني إثبات الفساد فيه، وعلى ذلك دلالة اللغة والعرف كما ذُكر[4].

ويلاحظ عليه: إن نفي الصلاح أعم من الحرمة، فهو يلتئم مع الكراهة أيضاً، لأنّ عدم الصلاح على درجات وبعضها لا يصل درجة التحريم، فما لا يكون في فعله صلاح، لا ينحصر في الحرام، بل المكروه أيضاً لا يكون في فعله صلاحاً، ودعوى أنّ نفي الصلاح تعني إثبات الفساد غير دقيقة، فمفهوم الصلاح والفساد يمكن أن يرتفعا، فيكون الشيء مما لا صلاح ولا فساد فيه. ولذا يمكننا ترجيح أنّ نفي الصلاح لا ظهور له في الحرمة، وإنما القدر المتيقن هو مطلق الكراهة، هذا بصرف النظر عن استعماله في لسان الأخبار، وأما بالنظر إليها، فتبرز قرينة على أن نفي الصلاح لا يراد به الحرمة، وإنما الأعم منها ومن الكراهة.

3. تقريب دلالتها على الكراهة أو مطلق المرجوحية

إنّ الناظر إلى الأخبار يجد أنها أكثرت من استخدام جملة «لا يصلح» في غير الحرام،

(1) **مصباح الفقيه**، ج2، ص269.

(2) **المكاسب المحرمة**، ج1، ص48.

(3) وهذا ما حصل مع المحقق الداماد (1388هـ)، ففي بعض الموارد قال تعليقاً على رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب ؟ قال: لا: «ودلالتها على الحرمة متوقفة على إمكان استفادتها من نفي الصلاح، وإلَّا فلا ظهور لقوله (لا) ـ أي لا يصلح ـ إلا في المرجوحية»، **كتاب الصلاة**، ج2، ص342، من تقرير تلميذه الشيخ الآملي، ولكنه في مورد آخر قال تعليقاً على خبر آخر: «نفي الصلاح في الجواب عبارة عن الحرمة، لدلالته على أنه غير صالح لحال الإحرام، أي ينافيه، بخلاف لفظة «لا ينبغي»، لعدم ظهورها في الحرمة»، **كتاب الحج**، ج2، ص487، والمقرر هو نفسه. وفي محل ثالث رأى الإجمال في جملة «لا يصلح»، راجع **كتاب الصلاة**، ج4، ص186.

(4) **مفتاح الكرامة**، ج13، ص25.

ما يدفع إلى ترجيح القول: إن نفي الصلاح وإنْ لم يكن مستعملاً بمعنى الكراهة، بيد أنّه مستعمل بمعنى مطلق المرجوحية التي تلتئم مع الحرمة والكراهة معاً، وبالتالي فيكون تعيين أحدهما بحاجة إلى قرينة سياقية أو غيرها.

والوجه في ذلك أننا بمراجعة النصوص نجد أنّها استخدمت عبارة: «لا يصلح» في عشرات الموارد في المكروهات، ويغلب ورود هذا التعبير في المكروهات في روايات علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إنّ تحديد المراد بهذا التعبير لا يكفي فيه الرجوع إلى أهل اللغة أو أهل العرف، بل لا بدّ أن يلاحظ السياق التشريعي العام الذي يعطي الكلمة بعداً آخر، ويجعل نفي الصلاح أعمّ من المحرم والمكروه، وحمله على أحدهما يحتاج إلى قرينة. وإليك جملة من الأخبار التي جاء فيها عبارة «لا يصلح» بمعنى الكراهة:

أ ـ في رواية سماعة قال: سألته عن رجل يعشر[1] المصاحف بالذهب؟ فقال: لا يصلح، فقال: إنّه معيشتي، فقال: إنّك إن تركته الله جعل لك مخرجاً»[2]، ومن الواضح فقهياً أنّ ذلك ليس محرماً.

ب ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن امرأة ولدت من الزنا هل يصلح أن يسترضع بلبنها؟ قال: لا يصلح، ولا لبن ابنتها التي ولدت من الزنا»[3]، والمورد هو من موارد الكراهة أيضاً كما هو واضح فقهياً.

ج ـ عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يملك ذا رحم يحل له أن يبيعه أو يستعبده؟ قال: لا يصلح له أن يبيعه وهو مولاه وأخوه...»[4]، والمورد مورد الكراهة وبها أفتى الحر في عنوان الباب.

د ـ وفي الحديث سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين أو ثلاثاً هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: لا يصلح لزوجها أن يقع عليها حتى تغتسل»[5].

---

(1) عواشر القرآن: الآي التي يتم بها العشر، والعاشرة: حلقة العَشير من عواشر المصحف، وهي لفظ مولدة (انظر: **لسان العرب**) والمراد تزيين آخر أعتاب العاشرة بالذهب.

(2) **وسائل الشيعة**، ج17، ص162، الحديث 1، الباب 35 من أبواب ما يكتسب به.

(3) المصدر نفسه، ج21، ص462، الحديث1، الباب 75 من أبواب أحكام الأولاد.

(4) المصدر نفسه، ج23، ص28، الحديث 1، الباب 13 من أبواب كتاب العتق.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص313، الحديث 3، الباب 21 من أبواب الحيض.

هـ ـ عن علي بن جعفر قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن البناء على الغير والجلوس عليه هل يصلح؟ قال: لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه»[(1)].

و ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يصلح الصياح على الميت ولا ينبغي ولكن الناس لا يعرفونه والصبر خير»[(2)]. والمورد من موارد الكراهة، ويشهد له عطف قوله «لا ينبغي» على نفي الصلاح، وهو من قبيل عطف التفسير.

ز ـ علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يجمع طرفي ردائه علي يساره؟ قال: لا يصلح جمعها على اليسار، ولكن اجمعها على يمينك أو دعها»[(3)].

ح ـ علي بن جعفر عن أخيه عن موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يؤم في سراويل وقلنسوة؟ قال: لا يصلح»[(4)].

ط ـ علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «سألته عن السيف هل يجري مجرى الرداء، يؤم القوم في السيف؟ قال: لا يصلح أن يؤم في السيف إلّا في الحرب»[(5)].

ي ـ صحيحة علي بن جعفر: «قال: سألته عن الرجل يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة؟ قال: لا يصلح له أن يستقبل النار...»[(6)].

ك ـ ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن عن زرعة عن سماعة قال: سألته عن عطية الوالد لولده؟ فقال: أمّا إذا كان صحيحاً فهو له يصنع به ما شاء، فأما في مرض فلا يصلح»[(7)]. وعلّق عليه الشيخ الطوسي: «فهذا الخبر صريح بالكراهة دون الحظر»[(8)].

ل ـ خبر العلاء عن محمد عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة»[(9)]. وقد حمله الشيخ على الكراهة، قال: «وقد صرح بذلك في قوله لا تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة وذلك صريح بالكراهية»[(10)].

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج3، ص210، الحديث 1، الباب 44 من أبواب الدفن.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص273، الحديث 1، الباب 84 من أبواب صلاة الجنازة.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص401، الحديث 7، الباب 25 من ابواب لباس المصلي.
(4) المصدر نفسه، ج4، ص452، الحديث 2، الباب 53 من ابواب لباس المصلي.
(5) المصدر نفسه، ج4، ص458، الحديث 1، الباب 57 من الأبواب نفسها.
(6) المصدر نفسه، ج5، ص166، الحديث 1، الباب 30 من أبواب مكان المصلي.
(7) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص200.
(8) المصدر نفسه.
(9) المصدر نفسه، ج1، ص298.
(10) المصدر نفسه، ج1، ص299.

م ـ رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الماشية تكون للرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها، قال: لا، ولو لبسها فلا يصلي فيها»[1]. وقد مال الإمام الخميني كما ذكرنا إلى دلالتها على الكراهة، قال: «يمكن التأمل في دلالتها على الحرمة، لضعف دلالة (لا يصلح) عليها، لو لم نقل بإشعاره أو دلالته على الكراهة»[2].

ن ـ وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل، يداً بيد، فأما نظرة فلا يصلح»[3]. وقد حملها الفقهاء على الكراهة[4].

س ـ وفي قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «وسألته عن رجل قرأ سورتين في ركعة، قال: إذا كانت نافلة فلا بأس، وأما الفريضة فلا يصلح»[5]. والمعروف بينهم كراهة الجمع وليس إبطاله للصلاة[6].

إلى غير ذلك من الموارد التي استخدم فيها لفظ «لا يصلح» من المكروهات، ما يدفعنا إلى ترجيح أنها مستخدمة في كلماتهم عليهم السلام في بيان مطلق المرجوحيّة الشرعية.

وبإزائها روايات أخرى استخدمت التعبير المذكور في موارد شتى وكثيرة في المحرمات، كما ذكر في الحدائق[7]، ومع كون الكلمة مستخدمة في المحرمات والمكروهات ويكثر استخدامها في المكروهات، فلا يسعنا دعوى ظهورها في الحرمة، ولا يبقى وثوق في دعوى ظهورها بذلك.

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج17، ص96، الحديث 17، الباب 6 من أبواب ما يكتسب به.

(2) **المكاسب المحرمة**، ج1، ص48.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص94.

(4) انظر: **تذكرة الفقهاء**، ج10، ص146.

(5) **قرب الإسناد**، ص202.

(6) انظر: **مستمسك العروة الوثقى**، ج6، ص178.

(7) قال: «وكذا لفظ «لا يصلح» فإنه كثيراً ما يُستعمل في الأخبار في مقام التحريم»، **الحدائق الناضرة**، ج19، ص266.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. الآبي، حسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بـالفاضل الآبي (ت: 690هـ): **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، تحقيق: الشيخ علي بناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
3. الأبشهي، محمد بن أحمد (ـ790 850هـ)، **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان.
4. ابن أبي الأحسائي، (ت: 880هـ)، **عوالي اللآلي**، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1403هـ / 1983م.
5. ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.
6. ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: 235هـ)، **المصنف**، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1989م.
7. ابن الأثير، (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: 360هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت، 1386هـ/ 1966م.
8. ابن الأثير، المبارك بن محمد (ت: 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، إسماعيليان ـ بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، إيران، الطبعة العاشرة، 1364هـ.
9. ابن أنس، مالك (ت: 179هـ)، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1406هـ.
10. ابن أنس، مالك، **المدونة الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، بالأوفست عن طبعة «مطبعة السعادة» مصر.

11. ابن تيميّة، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1987م.

12. ابن الجوزي، **الشرح الممتع على زاد المستنقع**، الطبعة الأولى، 1427هـ، دار ابن الجوزي، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.

13. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، **المحلى**، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر.

14. ابن حنبل، الإمام أحمد (ت: 241هـ)، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت.

15. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري (ت:311هـ)، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1992م.

16. ابن سعد، محمد بن سعد (ت: 230هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر ـ بيروت.

17. ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: 588هـ)، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم ـ إيران.

18. ابـن طاووس، علي بن موسى بن جعفر (ت: 664هـ)، **الملهوف على قتلى الطفوف**، تحقيـق: الشيـخ فـارس تبريزيـان، دار الأسـوة للطباعـة والنشـر، الطبعـة الأولـى، 1414هـ.ق.

19. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت: 463هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ.

20. ابن عبد البر، نفسه، **التمهيد**، مصطفى بن أحمد العلوي ـ محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

21. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت، 1995م.

22. ابن فارس، أحمد بن فارس (ت:395هـ)، **ترتيب معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مركز دراسات الحوزة والجامعة، قم، الطبعة الأولى، 1387هـ.

23. ابن فارس، نفسه، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.

24. ابن قدامة، عبد الرحمن (ت: 682هـ)، **الشرح الكبير**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت– لبنان.

25. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: 620هـ)، **المغني**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

26. ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت: 368هـ)، **كامل الزيارات**، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم– إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

27. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي– بيروت، الطبعة الأولى، 1988م.

28. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

29. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ / 1990م.

30. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت: 732هـ)، **المختصر في أخبار البشر المعروف بـ تاريخ أبي الفداء**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

31. الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1402 – 1416هـ.

32. الأردبيلي، السيد عبد الكريم الموسوي (ت: 2016م)، **فقه القضاء**، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، قم– إيران، الطبعة الثانية، 1421هـ.

33. الأردبيليّ، نفسه، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران - إيران، لا.ط، لا.ت.

34. الاسترابادي، السيد شرف الدين علي الحسيني (ت: 965هـ)، **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم– إيران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

35. الأسيوطي، محمد بن أحمد المنهاجي (القرن التاسع الهجري)، **جواهر العقود**، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

36. الأصفهاني، أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي (ت: 421هـ)، **الأزمنة والأمكنة**، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ.

37. الأصفهاني، السيد أبو الحسن الموسوي (ت: 1365هـ)، **وسيلة النجاة** (مع تعليقة السيد الكلبيكاني)، طبع بإشراف السيد أحمد الحسيني، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1393هـ.

38. الأصفهاني، علي بن الحسين الأموي المعروف بـ «أبي الفرج الأصفهاني»، **مقاتل الطالبيين**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1965م.

39. الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1999م)، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1985م.

40. الأميني العاملي، السيد محسن ، **عجائب أحكام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام**، تحقيق: فارس حسون كريم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 2000م.

41. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد بن أمين الزفولي (ت: ـ1214 1281هـ)، **كتاب الصلاة**، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1425هـ.

42. الأنصاري، نفسه، **كتاب النكاح**، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

43. الأنصاري، نفسه، **المكاسب المحرمة**، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ.

44. الإيرواني والخلخالي، **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**، (تقريراً لبحث السيد الخوئي)، المنير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ.

45. البجنوردي، السيد محمد حسن (ت: 1396هـ)، **القواعد الفقهية**، تحقيق: محمد حسن الدرايتي ـ مهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، 1419هـ.

46. بحر العلوم، السيد مهدي (ت: 1212هــ)، **الدرة النجفية** ـ منظومة في الفقه ـ منشورات مكتبة الرضا، النجف- العراق، 1377هـ.

47. البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: 1216هـ)، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، تحقيق: محسن آل عصفور، قم- إيران.

48. البحراني، الشيخ يوسف (ت: 1186هـ)، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، لا.ت.

49. البحراني، نفسه، **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، تحقيق ونشر: شركة المصطفى (ص) لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.

50. البحراني، نفسه، **سداد العباد ورشاد العبّاد**، تحقيق: الشيخ محسن آل عصفور، المحلاتي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.

51. البحراني، نفسه، **عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق الناضرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1410هـ.

52. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.

53. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، **المحاسن**، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية - إيران.

54. البروجردي، السيد حسين الطبطبائي (ت: 1383هـ)، **جامع أحاديث الشيعة**، المطبعة العلمية، قم- إيران، 1399هـ.

55. البروجردي، الشيخ مرتضى، **شرح العروة الوثقى**، (موسوعة السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 2005م.

56. البلاذري، أحمد بن يحيي بن جابر (ت: 279هـ)، **أنساب الأشراف**، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1394هـ/ 1974م.

57. البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: 1352هـ)، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، مطبعة العرفان، صيدا- لبنان، 1933م.

58. البهائي، الشيخ محمد بن الحسين العاملي، (ت: 1031هـ)، **الحبل المتين**، منشورات مكتبة بصيرتي، قم- إيران، طبعة حجرية.

59. البهبهاني، السيد علي (ت: 1380هـ)، **الفوائد العلية**، مكتبة دار العلم، أهواز، الطبعة الثانية، 1405هـ.

60. البهبهاني، محمد باقر المعروف بالوحيد البهبهاني (ت: 1205هـ)، **مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع**، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1424هـ.

61. البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، **كشف القناع**، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

62. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، **السنن الكبرى**، دار الفكر- بيروت.

63. التبريزي، الميرزا جواد (ت: 1427هـ)، **تنقيح مباني الأحكام** (الحدود والتعزيرات)، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الثالثة، 1429هـ.

64. الترابي، الشيخ علي أكبر، **الموسوعة الرجالية الميسرة**، أو **معجم رجال الوسائل**، إشراف: المحقق جعفر السبحاني، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1435هـ/ 2015م.

65. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، **الجامع الصحيح** المعروف **بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

66. التستري، الشيخ محمد تقي (ت: 1415هـ)، **قاموس الرجال**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة، 1430هـ.

67. التستري، نفسه، **النجعة في شرح اللمعة**، كتاب فروشي صدوق، طهران- إيران، الطبعة الأولى، 1406هـ.

68. التوحيدي، محمد علي التبريزي، **مصباح الفقاهة**، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، إسماعيليان، قم- 1996م/ 1417هـ.

69. الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت: 283هـ)، **الغارات**، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.

70. الجاحظ (255هـ)، **البخلاء**، دار ومكتبة الهلال - بيروت، 2004م.

71. الجزيني، محمد بن مكي الجزيني المعروف بالشهيد الأول (ت: 786هـ)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

72. الجزيني، نفسه، **البيان**، مجمع الذخائر الإسلامية، قم- إيران (طبعة حجرية).

73. الجزيني، نفسه، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

74. الجصاص، أحمد ابن علي الرازي (ت: 370هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

75. الجلالي، السيد محمد تقي الحسيني (1402هـ)، **فقه العترة في زكاة الفطرة**، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1406هـ.

76. الجهرمي، الشيخ علي الكريمي، **الدر المنضود في أحكام الحدود** (تقرير لأبحاث السيد محمد رضا الكلبيكاني)، الطبعة الأولى، دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، 1412هـ.

77. الجواهري، محمد الجواهري (معاصر)، **القضاء والشهادات**، (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي)، مكتبة الإمام الخوئي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1428هـ.

78. الجواهري، **نجاة العباد**، طبعة حجرية، الطبعة الأولى، 1318هـ.

79. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح أو تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد ابن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1407هـ.

80. الحائري، السيد كاظم الحسيني (معاصر)، **القضاء في الفقه الإسلامي**، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

81. الحائري، نفسه، **مباني فتاوى في الأموال العامة**، مكتب سماحة آية الله العظمى السيد الحائري الطبعة الأولى، 1428هـ / 2007م.

82. الحائري، محمد بن إسماعيل المازندراني (1216هـ)، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1416هـ.

83. الحائري، نفسه، **الفتاوى المنتخبة**، دار البشير، الطبعة الأولى، قم، 1430هـ.

84. الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (1104هـ)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصاراً بـ «**وسائل الشيعة**»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

85. الحر العاملي، نفسه، **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

86. الحر العاملي، نفسه، **هداية الأمة إلى أحكام الأئمة**، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

87. حسن، السيد محمد حسن (1396 هـ)، **القواعد الفقهية**، تحقيق: محمد حسن الدرايتي ـ مهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، 1419هـ.

88. الحسيني العاملي، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

89. الحسيني، السيد محمد، **الإثبات القضائي** (تقريراً لأبحاث السيد محمد حسين فضل الله)، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ.

90. الحفصكي، محمد علاء الدين (1088هـ)، **الدر المختار للحفصكي في شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1415هـ/ 1995م.

91. الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، **مستمسك العروة الوثقى**، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.

92. الحلبي، أبو الصلاح (ت: 447هـ)، **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا أستاذي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة، أصفهان ـ إيران.

93. الحلي، أحمد بن فهد (ت: 841هـ)، **عدة الداعي ونجاح الساعي**، تحقيق: أحمد الموحدي القمي، مكتبة وجداني، قم ـ إيران.

94. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلي (648 ـ 726)، **تحرير الأحكام**، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

95. الحلي، الشيخ حسين (ت: 1394هـ)، **دليل العروة الوثقى**، تقرير: حسن سعيد، مطبعة النجف، 1379هـ.

96. الحلي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: 676هـ)، **المعتبر**، تحقيق: جمع من الأفاضل بإشراف آية الله السيد ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة سيد الشهداء، قم ـ إيران، لا.ت.

97. الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر (ابن العلامة) (ت: 770هـ)، **إيضاح الفوائد**، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني ـ الشيخ علي بناه الاشتهاردي ـ والشيخ عبد الرحيم البروجردي، مؤسسة اسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1389هـ.

98. الحلي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: 598هـ)، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

99. الحلي، محمد بن جعفر بن أبي البقاء بن نما (ت: 645هـ)، **مثير الأحزان**، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

100. الحلي، نفسه، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، مؤسسة البعثة، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية، 1402هـ.

101. الحلي، نفسه، **المهذب البارع**، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1412هـ.

102. الحلي، نفسه، **تذكرة الفقهاء**، طبعة حجرية.

103. الحلي، نفسه، **تلخيص المرام في معرفة الأحكام**، تحقيق: هادي القبيسي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.

104. الحلي، نفسه، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

105. الحلي، نفسه، **شرائع الإسلام**، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

106. الحلي، نفسه، **قواعد الأحكام**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

107. الحلي، نفسه، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، 1417هـ.

108. الحلي، نفسه، **مختلف الشيعة**، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

109. الحلي، نفسه، **منتهى المطلب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، 1412هـ.

110. الحلي، نفسه، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

111. الحلي، نفسه، **نهج الحق وكشف الصدق**، تقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسني الأرموي، دار الهجرة، قم- إيران، 1421هـ.

112. الحلي، يحيى بن سعيد الحلي (ت: 689هـ)، **الجامع للشرائع**، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء ـ العلمية، قم، 1405هـ.

113. الحميري، عبد الله بن جعفر (القرن الثالث الهجري) **قرب الإسناد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.

114. الخشن، حسين أحمد، **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2019م.

115. الخشن، نفسه، **هل الجنة للمسلمين وحدهم**؟ المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين (ع)، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

116. الخشن، نفسه، **أحاديث حول السيدة عائشة** ـ رؤية شيعية معاصرة ـ، دار الروافد، ط1، بيروت ـ لبنان، 1437هـ/ 2013م.

117. الخشن، نفسه، **أصول الاجتهاد الكلامي**، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1436هـ/ 2015م.

118. الخشن، نفسه، **فقه الشعائر والطقوس**، منارات، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2018م.

119. الخليلي، الشيخ أحمد بن حمد، **الفتاوى**، اعداد ومراجعة: قسم الفتوى بمكتب الإفتاء وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1434هـ/ 2013.

120. الخميني، السيد روح الله الموسوي، **كتاب البيع**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده) تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، الطبعة الأولى، بهار 1379 ـ صفر 1421هـ.

121. الخميني، نفسه، **الأربعون حديثاً**. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1991م.

122. الخميني، نفسه، **المكاسب المحرمة**، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، طبعة اسماعيليان، قم، 1410هـ.

123. الخميني، نفسه، **تحرير الوسيلة**، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، 1390هـ.

124. الخوانساري، السيد أحمد (ت: 1405هـ)، **جامع المدارك**، مكتبة الصدوق ـ طهران، الطبعة الثانية، 1355هـ. ش.

125. الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت 1099هـ)، **مشارق الشموس**، طبعة حجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، طبعية حجريّة، لا.ت.

126. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، والتبريزي الشيخ جواد (ت: 1413هـ)، **صراط النجاة** (استفتاءات)، قمـ إيران،الطبعة الأولى، 1416هـ.

127. الخوئي، نفسه، **معجم رجال الحديث**، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.

128. الخوئي، نفسه، **منهاج الصالحين**، نشر مدينة العلم، قمـ إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410هـ.

129. الخوئي، الميرزا حبيب الله (ت: 1324هـ)، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، ناشر: بنياد فرهنكي إمام المهدي، طهرانـ إيران، الطبعة الرابعة.

130. الدسوقي، الشيخ محمد عرفة (ت: 1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربية ـعيسى البابي الحلبي وشركاه.

131. الدويش، أحمد بن عبد الرزاق (معاصر)، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، دار المؤيد، الرياضـ المملكة العربية السعودية.

132. الدينوري، أحمد بن داود المعروف بـ ابن قتيبة (282هـ)، **الأخبار الطوال**، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1960م.

133. ديورانت، ويل وايريل، **قصة الحضارة** (نشأة الحضارة ـ الشرق الأدنى)، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود، بيروت.

134. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروتـ لبنان، الطبعة التاسعة، 1413هـ/ 1993م.

135. الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي (ت: 606 هـ)، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، لا.ت.

136. الرعيني الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت:1954)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروتـ لبنان، الطبعة الأولى، 1995م.

137. الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة الشهير بالشافعي الصغير (ت: 1004هـ)، **نهاية**

المحتاج إلى شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.

138. الروحاني، السيد محمد صادق (معاصر)، **منهاج الفقاهة**، قم- إيران، الطبعة الرابعة، 1418هـ.

139. الروحاني، نفسه، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب- قم، الطبعة الثالثة، 1412هـ.

140. الزمخشري، محمود بن عمر (ت: 538هـ) **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1966م.

141. زين، حسين، **خلاصة الاجتهاد والمقالات في الدوريات والمجموعات القانونية**، الناشر، دار زين، لبنان.

142. السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (1414 هـ)، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، قم- إيران، الطبعة الرابعة، 1416هـ.

143. السبزواري، محمد باقر (ت: 1090هـ)، **ذخيرة المعاد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، طبعة حجرية، لا.ت.

144. السبزواري، نفسه، **كفاية الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1423هـ.

145. السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

146. السرخسي، نفسه، **شرح السير الكبير**، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، 1960م.

147. السيد سابق، **فقه السنة**، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1391هـ/ 1971م.

148. السيستاني، السيد علي الحسيني، **منهاج الصالحين**، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني- قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

149. السيوري، جمال الدين المقداد بن عبدالله (ت: 826هـ)، **كنز العرفان في فقه القرآن**، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، 1377هـ.ش/ 1419هـ.ق.

150. السيوري، نفسه، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1404هـ

151. الشافعي، محمد بن إدريس، (ت: 204هـ)، **كتاب الأم**، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثامنة، 1983م.

152. شبر، السيد عبد الله (ت: 1342هـ)، **مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار**، تحقيق وتعليق: السيد علي، مكتبة بصيرتي، قم- إيران.

153. شبر، نفسه، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، دار الأضواء، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1404هـ/ 1983م.

154. الشربيني، محمد بن أحمد، الخطيب القاهري (ت 977هـ)، **مغني المحتاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1377هـ/ 1958م.

155. الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

156. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، **نهج البلاغة**، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

157. الشريف الرضي، نفسه، **المجازات النبوية**، تحقيق: طه محمد الزيني، بصيرتي، قم- إيران، لا. ط، لا. ت.

158. الشريف الرضي، نفسه، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، الطبعة الأولى، 1955هـ.

159. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ)، **مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

160. الشهيد الثاني، نفسه، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الناشر: الداوري- قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.

161. الشهيد الثاني، نفسه، **الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية**، تحقيق ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1420هـ.

162. الشهيد الثاني، نفسه، **رسائل الشهيد الثاني**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات

الإسلامية بإشراف رضا المختاري، مرك النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.

163. الشهيد الثاني، نفسه، **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

164. الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1255هـ)، **نيل الأوطار**، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1973م.

165. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**.

166. الصدر، السيد محمد باقر، (ت: 1400هـ)، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1986م.

167. الصدر، السيد محمد محمد صادق (ت: 1999م)، **ما وراء الفقه**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان،الطبعة الأولى، 1993م/ 1413هـ.

168. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، (ت 381هـ)، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

169. الصدوق، نفسه، **إكمال الدين وإتمام النعمة**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1405هـ.

170. الصدوق، نفسه، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1917هـ.

171. الصدوق، نفسه، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين- قم، 1403هـ.

172. الصدوق، نفسه، **المقنع**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم- إيران، 1415هـ.

173. الصدوق، نفسه، **الهداية**، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، 1418هـ.

174. الصدوق، نفسه، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، تقديم: السيد محمد مهدي الخرسان، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ. ش.

175. الصدوق، نفسه، **عقاب الأعمال**، تحقيق: السيد محمد مهدي الخرساني، منشورات الشريف الرضي، قم- إيران، الطبعةالثانية، 1368هـ. ش.

176. الصدوق، نفسه، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، العراق ـ النجف الأشرف، 1966م.

177. الصدوق، نفسه، **عيون أخبار الرضا (ع)**، مؤسسة الأعلمي- بيروت لبنان، 1404هـ.

178. الصدوق، نفسه، **معاني الأخبار**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1379هـ.

179. الصدوق، نفسه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.

180. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت:2011هــ)، **المصنف**، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

181. الصيرمي، مفلح بن الحسن البحراني (ت: 900هـ)، **غاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، دار الهادي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

182. الطباطبائي، السيد علي (ت:1231هــ)، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.

183. الطباطبائي، محمد مهدي المعروف بـ«بحر العلوم» (ـ1155 1212هــ)، **الفوائد الرجالية** المعروف بـ«**رجال السيد بحر العلوم**»، مكتبة الصادق، طهران- إيران، 1363هـ.

184. الطبراني، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1415هـ.

185. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هــ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية- القاهرة.

186. الطبرسي، أحمد بن علي (ت:560هـ)، **الاحتجاج**، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان- النجف، 1966م.

187. الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن السادس الهجري)، **جوامع الجامع**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، 1418 هـ.

188. الطبرسي، نفسه، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ.

189. الطبرسي، نفسه، **المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف (منتخب الخلاف)**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

190. الطبري، محمد بن جرير (ت:310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** المعروف

بـ«**تفسير الطبري**»، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1415هـ/ 1995م.

191. الطبري، نفسه، **تاريخ الطبري**، نخبة من العلماء الأجـلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

192. الطبطبائي، محمد حسين الطبطبائي (ت1412هـ)، **تفسير الميزان**، منشورات جامعة المدرسين.

193. الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت: 321هـ)، **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1996م.

194. الطرابلسي، عبد العزيز بن البراج (ت: 481هـ)، **جواهر الفقه**، تحقيق: إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

195. الطريحي، فخر الدين بن محمد بن علي بن أحمد بن طريح النجفي (ت: 1085هـ)، **مجمع البحرين**، ترتيب: محمود عادل، الناشر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية ـ إيران، الطبعة الثانية، 1408هـ.

196. الطوسي، محمد بن الحسن (ت460)، **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية ـ طهران 1387هـ.

197. الطوسي، نفسه، **اختيار معرفة الرجال للكشي**، (رجـال الكشي)، تعليق السيد الميرداماد الاسترابادي، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،قم ـ إيران، 1404هـ.

198. الطوسي، نفسه، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.

199. الطوسي، نفسه، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.

200. الطوسي نفسه، **الخلاف**، تحقيق: السيد علي الخراساني، والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الثانية، 1420هـ.

201. الطوسي، نفسه، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، ذوالحجة 1417 هـ.

202. الطوسي، نفسه، **الغيبة**، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

203. الطوسي، نفسه، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم ـ إيران.

204. الطوسي، نفسه، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، 1365هـ.

205. الطوسي، نفسه، **رجال الشيخ الطوسي**، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

206. العاملي، السيد محمد (ت: 1009هـ)، **نهاية المرام في تتميم مجمع الفائدة والبرهان**، تحقيق: مجتبى العراقي والشيخ علي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.

207. العاملي، الشيخ حسن بن زين الدين، التحرير الطاووسي (ت: 1011هـ)، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية عشرة، 1417هـ.

208. العاملي، نفسه، **مدارك الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

209. عجروش، أسامة إسماعيل، **قوانين ونصوص الجنسيّة اللبنانية**، إعداد وإشراف المحامي: أسامة إسماعيل عجروش، منشورات زين الحقوقية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2004م.

210. العراقي، ضياء الدين (ت: 1361هـ)، **شرح تبصرة المتعلمين** (كتاب القضاء)، تحقيق: محمد هادي معرفة، مطبعة مهر، قم ـ إيران.

211. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، **تقريب التهذيب**، تحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان الطبعة الثانية، 1415هـ.

212. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: 852هـ)، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.

213. العلوي، السيد عادل (معاصر)، **القصاص على ضوء القرآن والسنة**، (تقريراً لدروس السيد المرعشي النجفي)، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

214. العلوي، نفسه، **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، تقريراً لبحوث السيد المرعشي النجفي، مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.
215. العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح الثالث والعشرون.
216. العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، **تفسير العياشي**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
217. العيني، محمود بن أحمد (ت: 855هـ)، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
218. الغروي، الميرزا علي، (1419 هـ)، **الاجتهاد والتقليد**، تقريراً لبحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1426هـ.
219. الغروي، نفسه، **كتاب الطهارة**، تقريراً لدروس السيد الخوئي.
220. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 175هـ)، **كتاب العين**، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.
221. فضل الله، السيد محمد حسين، **المسائل الفقهية**، دار الملاك، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1435هـ/ 2015م.
222. فضل الله، نفسه، **من وحي القرآن**، دار الملاك - بيروت، الطبعة الثالثة، 2018م.
223. الفضلي، الشيخ عبد الهادي (ت: 2013م)، **أصول البحث**، مؤسسة الدار الإسلامي، قم- إيران.
224. الفياض، الشيخ محمد إسحاق، **منهاج الصالحين**، مكتبة سماحة الشيخ فياض، قم- إيران، الطبعة الأولى.
225. قبيسي، الشيخ محمد أديب قبيسي، **رسالة في الرضاع**، (تقريراً لبحث السيد فضل الله)، دار الملاك، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1995م/ 1416هـ.
226. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.
227. القرطبي، يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت: 463هـ)، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2000م.

228. القرطبي، ابن عبد البر، ، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1398هـ.

229. القطيفي، أحمد بن صالح آل الطعان البحراني (ت: 1315هـ)، **الرسائل الأحمدية**، تحقيق ونشر، دار المصطفى لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

230. القلقشندي، أحمد بن علي (ت: 8821هـ)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

231. القمي، الميرزا أبو القاسم بن مولى محمد حسن الجيلاني (1231هـ)، **جامع الشتات**، تحقيق: مرتضى رضوي، انتشاات: كيهان، طهران، الطبعة الأولى، 1371هـ. ش.

232. القمي، نفسه، **غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**، تحقيق: عباس تبريزيان، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1375ش.

233. الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت: 587هـ)، **كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

234. الكاشاني، آغا رضا المدني (ت: 1366هـ)، **كتاب الديات**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1408م.

235. الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت:1091هـ)، **الوافي**، مكتبة أمير المؤمنين (ع)، أصفهان، 1406هـ.

236. الكاشاني، نفسه، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، 1401هـ.

237. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر النجفي (ت: 1228هـ)، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

238. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر بن خضر الجناحي (ت: 1228هـ)، **شرح القواعد** (كتاب المتاجر)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، انتشارات سعيد بن جبير، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

239. كاشف الغطاء، الشيخ علي (ت: 1253 هـ)، **النور الساطع في الفقه النافع**، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1964م.

240. الكتاني، الشيخ محمد جعفر (ت: 1345هـ)، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، دار الكتب السلفية للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية.

241. الكحلاني، أحمد بن علي بن محمد (773هـ ـ 852هـ)، **سبل السلام**، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، مصر ـ القاهرة، الطبعة الرابعة، 1960م.

242. الكراجكي، أبي الفتح محمد بن علي (ت:449هـ)، **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1369هـ. ش.

243. الكرباسي، محمد جعفر بن محمد طاهر الخرساني (ت: 1175هـ)، **إكليل المنهج في تحقيق المذهب**، تحقيق: السيد جعفر الحسيني الإشكوري، دار الحديث للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ.

244. الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: 940هـ)، **جامع المقاصد**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

245. الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، 1388هـ.

246. الكوراني، الشيخ علي، **الولادات الثلاث**، منشور في مكتبة آل البيت الإلكترونية، غير مطبوع.

247. الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

248. المازندراني، العلامة الخاجوئي، **الرسائل الاعتقادية**، دار الكتاب الإسلامي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم/ 1411هـ.ق.

249. المازندراني، المولى محمد صالح (ت: 1081هـ)، **شرح أصول الكافي**، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.

250. المجلسي، الشيخ محمد تقي بن ملا مقصود (1003هـ ـ 1070هـ)، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الإشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانپور، إيران الطبعة الأولى، 1413هـ.

251. المجلسي، محمد باقر (ت:1111هـ)، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء- بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

252. المجلسي، نفسه، **مرآة العقول في شرح أخبار الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1398ق/ 1356ش.

253. المجلسي، نفسه، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، 1407هـ.

254. محسني، محمد آصف، **مشرعة بحار الأنوار**، مكتبة عزيزي، قم، الطبعة الأولى، 1381هـ. 1423هـ. ق.

255. مرتضى، السيد جعفر، **الصحيح من سيرة الإمام علي** عليه السلام، ولاء المنتظر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1430هـ.

256. المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى المعروف بـ الشريف المرتضى (ت: 436هـ)، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم- إيران، 1405هـ.

257. المرتضى، نفسه، **الانتصار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1415هـ.

258. المرعشي، السيد شهاب الدين، **شرح إحقاق الحق**، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم- إيران، 1418هـ.

259. المزني، إسماعيل (ت: 264هـ)، **مختصر المزني**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

260. المزّي، يوسف (ت: 742 هـ)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1406هـ/ 1985م.

261. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت: 346هـ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، وضع فهارسه الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1984هـ.

262. المصري، ابن نجيم المصري الحنفي (970هـ)، **البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

263. المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت: 363هـ)، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

264. المظفر، الشيخ محمد رضا (ت: 1388هـ)، **عقائد الإمامية**، تقديم: الدكتور حامد حفني دوود، انتشارات انصاريان، قم- إيران.

265. مغنية، الشيخ محمد جواد (ت: 1400هـ)، **في ظلال نهج البلاغة**، انتشارات كلمة الحق، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1427هـ.

266. مغنية، الشيخ محمد جواد، **فقه الإمام جعفر الصادق**، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1421هـ.

267. مغنية، نفسه، **الفقه على المذاهب الخمسة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السادسة.

268. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (326 ـ 413هـ)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

269. المفيد، نفسه، **الاختصاص**، تحقيق: علي أكبر الغفاري- السيد محمود الزرندي، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

270. المفيد، نفسه، **الجمل**، مكتبة الداوري ـ قم ـ ايران، الطبعة الثانية.

271. المفيد، نفسه، **المُقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1410هـ.

272. المفيد، نفسه، **أوائل المقالات**، تحقيق: الشيخ ابراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.

273. المفيد، نفسه، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1414هـ.

274. المقداد السيوري، مقداد بن عبد الله (ت: 826هـ)، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمري، مكتبة المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1404هـ.

275. المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: 1031هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

276. منتظري، الشيخ، **كتاب الزكاة**، نشر تفكر، قم- إيران،الطبعة الأولى، 1413هـ.

277. المنتظري، حسين علي (ت: 2009م)، **دراسات في ولاية الفقيه**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.

278. المنقري، نصر بن مزاحم (ت: 212هـ)، **وقعة صفين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، مصر- القاهرة، الطبعة الثانية، 1382هـ.

279. الموسوي، السيد عبد السلام زين العابدين، **مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني**، الطبعة الثالثة، 1421هـ/ 2000م.

280. الميلاني، السيد علي الحسيني، **كتاب الشهادات** (تقريراً لبحوث السيد الكلبيكاني)، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1405هـ.

281. النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: 450هـ)، **الفهرست** المعروف بـ«**رجال النجاشي**»، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، جماعة المدرسين، ق، 1407هـ.

282. النجاشي، نفسه، **فهرست أسماء مصنفي الشيعة** (رجال النجاشي) الطبعة الخامسة، 1416هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران.

283. النجفي، محمد حسن (ت:1266)، **جواهر الكلام**، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية- إيران، الطبعة الثالثة، 1367هـ. ش.

284. النجفي، محمد هادي، **كتاب الحدود والتعزيرات** (تقريراً لبحوث السيد الكلبيكاني)، غير مطبوع، منشور في مكتبة آل البيت الالكترونية.

285. النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت: 1245هـ)، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

286. النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، **السنن**، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.

287. النوري، الميرزا حسين الطبرسي (ت: 1320هــ)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1408هـ.

288. النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت: 676هـ)، **المجموع في شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، لا.ت، لا.ط.

289. النيسابوري، محمد بن الفتال النيسابوري (ت: 508هـ)، **روضة الواعظين**، منشورات الشريف الرضي، قم- إيران.

290. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت:405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت- لبنان لا.ط.

291. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت:405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت- لبنان لا.ط.

292. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، **صحيح مسلم**، دار الفكر- بيروت.

293. الهاشمي، السيد محمود الهاشمي، **منهاج الصالحين**، دار الغدير، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2011م.

294. الهاشمي، السيد محمود، **الصراط أجوبة الاستفتاءات**، الطبعة الأولى، مركز أهل البيت (ع) للفقه والمعارف الإسلامية، 1435هـ/ 2014م.

295. الهلالي، سعد الدين مسعد، **البصمة الوراثية وعلائقها الشرعية**، مكتبة وهبي.

296. الهمداني، آغا رضا (ت: 1322هـ)، **مصباح الفقيه**، انتشارات مكتبة النجاح، إيران، طبعة حجرية، 1318هـ.

297. الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت:1137هـ)، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

298. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: 807هـ)، **مجمع الزوائد**، دار الكتب العلمية- بيروت، 1988م.

299. وزرارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، **الموسوعة الفقهية**، الطبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م.

300. اليزدي، السيد محمد كاظم الطبطبائي (ت: 1337هـ)، **العروة الوثقى**، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين- قم، الطبعة الأولى، 1420هـ.

301. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف باليعقوبي (ت: 284هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت- لبنان.

المواقع الإلكترونية

302. توماس برنابا، انظر:

http://ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=360897&ac=2

303. موقع: الإسلام سؤال وجواب بإشراف الشيخ محمد صالح المنجد، https:// islamqa.info/ar/answers/ رقم السؤال:230376.
304. من مقال بعنوان: « أبناء الزنا لا يدخلون الجنة لأنهم رسبوا في في امتحان الله!»، وهو منشور على الشبكة العنكبوتية:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=566730&r=0
305. http://www.alnafsy.com/articles/12/113
306. https://www.aljazeera.net/news/healthmedicine-.
307. https://www.sistani.org/arabic/qa/0630-/
308. البصمة الوراثية وإثبات النسب، الدكتور عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم موقع الكتروني:
https://www.feqhweb.com/vb/t12624.html
309. الموقع الرسمي للشيخ القرضاوي:
https://www.al-qaradawi.net/node/431